

# الإيديولوجية الألمانية

فريدريك أنجلز

مجلد الكسافية  
ملك الأستاذ الدكتور  
رمزي زكريا بطرس

مكارل ماركس

ترجمة  
الدكتور فؤاد أيوب

مصادر الإيديولوجية العلمية





مصادر الإشرافية العلمية

---

كارل ماركس      فريدريك أنجلز

الإيديولوجية الألمانية

ترجمة  
الدكتور فؤاد أيوب



جميع الحقوق محفوظة  
للطبعة العربية  
لدار نشر

نقل هذا الكتاب الى العربية بالاستناد  
الى الترجمة الانكليزية الصادرة عن دار  
اللغات الاجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ والى  
الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار  
المتشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .



# المحتويات

الموضوع	الصفحة
تقديم	٥
الايديولوجية الالمانية	١٥
المجلد الاول	
نقد الفلسفة الالمانية الاحداث في اشخاص ممثلها فيورباخ	١٧
وب . يوير وشرنر	
المقدمة	١٩
١ - فيورباخ : تعارض النظريتين المادية والثالية ( مدخل )	٢١
٢ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الالمانية خاصة	٢٢
( التاريخ )	٢٤
( ٣ )	٥٦
( ٤ )	٦٠
[ ب - الاساس الواقعي للايديولوجية ]	
[ ١ ] التعامل والقوى المنتجة	٦١
[ ح ] الشيوعية . انتاج شكل التعامل نفسه	٧٨
علاقات الدولة والقانون بالملكية	٨٦
مجمع لاينزغ	٨٩
٢ - القديس برونو	٩١
١ - « الحملة » ضد فيورباخ	٩١
٢ - آراء القديس برونو عن الصراع بين فيورباخ وشرنر	١٠٠
٣ - القديس برونو ضد مؤلفي <b>العائلة المقدسة</b>	١٠٢
٤ - تأييد السيد هيس	١٠٩
٣ - القديس ماكس	١١٣
١ - الأوجد وخاصته	١١٤
العهد القديم : الانسان	١١٦
١ - كتاب التكوين ، او حياة انسان	١١٦
٢ - اقتصاد العهد القديم	١٢٦
٣ - الاقدمون	١٣٣
٤ - المحدثون	١٤٣
١ - الروح ( تاريخ الارواح النقي )	١٤٧
٢ - الموسوسون ( تاريخ الارواح الدنس )	١٥٢
٢ - الاشباح	١٥٧
ب - الهاجس	١٦١

الموضوع	الصفحة
٣ - تاريخ الأرواح الدنس بدنس	١٦٤
أ - الزوج والمفوليون	١٦٤
ب - الكاثوليكية والبروتستانتية	١٧٢
د - التراتب	١٧٥
٤ - « شترنر » المختبط بمخططة	١٨٩
٥ - الأحرار	١٩٧
أ - الليبرالية السياسية	١٩٧
ب - الشيوعية	٢١٠
ج - الليبرالية الانسية	٢٤٣
المعهد الجديد : « الأنا »	٢٥١
١ - اقتصاد المعهد الجديد	٢٥١
٢ - ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه أو نظرية التبرير	٢٥٣
٣ - رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي أو « منطق الحكمة الجديدة »	٢٨٤
٤ - الفردية الخاصة	٣١٦
٥ - المالك	٣٣٢
أ - قوتي	٣٣٢
١ - الحق	٣٣٢
أ - التكريس عامة	٣٣٢
ب - التملك بالنقيضة البسيطة	٣٣٧
ج - التملك بالنقيضة المركبة	٣٤٠
٢ - القانون	٣٤٨
٣ - الجريمة	٣٥٨
١ - التطويب البسيط للجريمة والعقاب	٣٥٩
أ - الجريمة	٣٥٩
ب - العقاب	٣٦٢
ج - تملك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة	٣٦٣
د - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي	٣٦٧
٥ - المجتمع بوصفه المجتمع المدني	٣٧٤
٦ - العصيان	٤٠٦
أ - الرابطة	٤٢٠
١ - الملكية العقارية	٤٢٠
٢ - تنظيم العمل	٤٢٢
٣ - المال	٤٢٨
٤ - الدولة	٤٣٣
٥ - العصيان	٤٣٧
٦ - دين الرابطة وفلسفتها	٤٣٧
أ - الملكية	٤٣٨
ب - الثروة	٤٤٢

الموضوع	الصفحة
ح - الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال	٤٤٣
د - الدين	٤٥٠
هـ - ملاحظات تكميلية عن « الرابطة »	٤٥١
ج - متعتي الذاتية	٤٥٣
٧ - نشيد الانشاد لسليمان او الواحد	٤٦٥
٢ - الشرح الدفاعي	٤٨٤
خاتمة مجمع لايبزغ	٤٩٣
المجلد الثاني : [ نقد الاشتراكية الالمانية في اشخاص انبيائها المختلفين ]	٤٩٥
الاشتراكية الحقيقية	٤٩٧
الحوليات الرئانية او فلسفة الاشتراكية الحقيقية	٥٠٠
آ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية »	٥٠٠
ب - أحجار زاوية الاشتراكية	٥١٥
حجر الزاوية الاول	٥١٩
حجر الزاوية الثاني	٥٢٣
حجر الزاوية الثالث	٥٢٨
٤ - كارل غرون « الحركة الاجتماعية في فرنسا ، بلجيكا »	
او كيف تكتب الاشتراكية الحقيقية التاريخ	٥٣٢
السان سيمونية	٥٤١
١ - رسائل من أحد سكان جنيف الى معاصريه	٥٤٧
٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين	٥٥٠
٣ - المسيحية الجديدة	٥٥٤
٤ - مدرسة سان سيمون	٥٥٥
مذهب فورييه	٥٦٢
« بابا كابيه ، هذا الفكر المحدود » والهر غرون	٥٧٢
برودون	٥٨٤
« الدكتور جورج كولهلمان من هولشتاين » او نبي الاشتراكية الحقيقية	٥٨٦
الاشتراكيون الحقيقيون	٥٩٧
اضافات	٦٤٩
فروض عن فيوريانخ	٦٥١
انشاء هيغل للظواهرية	٦٥٤
مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة	٦٥٥
من دفتر ملاحظات كارل ماركس	٦٥٦

<u>الموضوع</u>	<u>الصفحة</u>
من مخطوطة « ل. فيورباخ »	٦٥٧
فيورباخ	٦٥٩
رد على النقد المضاد لبرونو بوير	٦٦٢
<b>ملحقات</b>	٦٦٧
فهرست أسماء الاعلام	٧٠٥

# مقدمة

ان هذا المجلد الضخم الذي نضمه اليوم بين أيدي القراء العرب يشتمل على عدة مؤلفات :

١ - **الأيديولوجية الألمانية** ، وقد اشترك ماركس وانجلز في تأليفه في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، وهو يتألف من مجلدين يبحث أحدهما في نقد الفلسفة الألمانية بعد الهيفلية في أشخاص ممثلها فيورباخ وبوير وشترنر ، ويبحث ثانيهما في نقد الاشتراكية الألمانية التي شاعت في ذلك الحين واكتسبت نفوذا على بعض الفئات العمالية فضلا عن بعض المثقفين الألمان ، والتي أطلق عليها أصحابها ، وخاصة غرون وهيس ، اسم « الاشتراكية الحقيقية » .

٢ - **الاشتراكيون الحقيقيون** ، وهي دراسة حررها انجلز في وقت لاحق ، في عام ١٨٤٧ ، ويبدو أنها لم تكتمل ، وتشكل استمرارا وتكملة للمجلد الثاني من **الأيديولوجية الألمانية** .

٣ - **الفروهي عن فيورباخ** ، وهي سابقة في وضعها **للأيديولوجية الألمانية** ، إذ يعود تاريخها الى ربيع عام ١٨٤٥ ، وكان أخرى بنا أن نضعها في مقدمة الكتاب لولا أنها لا تشكل جزءا أصيلا منه ، هذا فضلا عن فقرات ونصوص أخرى ذات صلة مباشرة **بالأيديولوجية الألمانية** .

وتتنسب جميع هذه الكتابات الى مرحلة أعداد المادية التاريخية وتمثل لحظة بالغة الأهمية في تطور الأسس الفلسفية والنظرية للشيوعية العلمية .

وكان ماركس وانجلز قد توصلا قبل ذلك بوقت قصير الى اتفاق تام في وجهات نظرهما ، وكانا قد دخلا سوية حلبة الصراع وانخرطا في الحركة السياسية واكتسبا أنصارا كثيرين في العالم المثقف ، وبصورة خاصة في ألمانيا الغربية ، وأصبحا على اتصال متين بالبروليتاريا المنظمة كما يقول انجلز في وقت لاحق . « وكان من واجبنا أن نوfer أساسا علميا لنظرتنا ، لكنه كان لا يقل أهمية عن ذلك بالنسبة إلينا أن نكتسب الى صفنا البروليتاريا الأوروبية ، وفي المحل الأول البروليتاريا الألمانية » .

وهكذا فإنه لم يكن لهما بد من النضال ضد الأيديولوجيات البورجوازية والبورجوازية الصغيرة التي انتشرت ولاقت رواجاً في ذلك الحين بعد تهاوي النظام الهيفلي . ان أصل الفلسفة الهيفلية قد تطابق مع نهوض البورجوازية البروسية - الألمانية . لقد استيقظ الوعي اللداني للطبقة البورجوازية مع نمو قوتها الاقتصادية وعماطتها ، وهو الوعي اللداني الذي تمثل وتم التعبير عنه في النظام الهيفلي . وان الموضوعة الكلاسيكية التي طرحها هيفل : « كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلائي واقعي » ، قد تحولت الى مثل أعلى للدولة الدستورية التي خيل للبورجوازية أنها سوف تحقق المثل الأعلى الخلفي وقيام حكم العقلاني المطلق .

ولقد اتفق عقداً كاملاً على اكتمال الفلسفة الهينلية سحت الفرصة بصورة كافية خلالهما أمام الدولة البروجوازية والنظام الرأسمالي من أجل إثبات فعاليتها في الممارسة . وكان من نتيجة هذا الإثبات أن الفكر والواقع ، والعقل والوجود ، برهنت على تناقضها التام . أن الحياة الواقعية لم تمتثل تلك العيلة الفلسفية التي أرادت من الفكر والوجود أن يشكلوا وحدة متكاملة في العالم الميتافيزيائي ، أما المثل الأعلى الأخلاقي المجدد في الدولة الملكية فقد دخل في نزاع متناهي مع الحاجات الحيوية للبرجوازية النامية التي أخذت إذن في تطوير أفكارها الخاصة المتعارضة مع الوحي الأخلاقي الذي كانت هي نفسها تنادي به . وبالرغم من أن الملكية البروسية جعلت من الهينلية فلسفتها الرسمية ، فإنها لم تستطع أن ترفع هي نفسها إلى مركز الدولة الواقعية بالمعنى الهينلي . وفي الوقت نفسه كانت الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي نادى بها سان سيمون وفورييه في فرنسا وأوين في انكلترا ، والتي نشأت وانتشرت وراء الحدود الألمانية ، تجد لها أصداء متزايدة الحدة في وقائع الحياة البروسية – الألمانية .

عندئذ أخذت فئة من تلامذة المعلم الكبير – وكان ماركس وانجلز في عدادها – على عاتقها مهمة نقد الفلسفة الهينلية ، وركزت جهودها في البداية – نظراً للظروف السائدة إذن في ألمانيا ، وبصورة خاصة تسلط الرقابة على المنشورات – على نقد عالم الدين . وانطلقت الشرارة الأولى من كتاب دافيد شتراوس **حياة يسوع** الذي استقبلته تلك الجماعة – وقد عرفوا باسم الهينليين الشباب – بحماسة فائقة ، وإن اعتبرت أنه لم يكن وافياً بالفرض المطلوب .

وهكذا تصدى برنوت بوير للوضوع من جانبها ، وكان مدرسا في جامعة برلين ، كما كان يعتبر من ألم الوجوه بين الهينليين الشباب ، وعهد إلى القيام بنقد عميق وناقد للأناجيل الأربعة ، ساعيا في الوقت نفسه إلى كشف النقاب عن أصول الدين المسيحي . بيد أن لودفيغ فيورباخ ، هذا التلميذ اللامع للمعلم الكبير ، كان قد مضى خطوة أبعد منه في هذه الاتجاه ، فنزع منذ عام ١٨٢٩ ، في كتابه **نقد الفلسفة الهينلية** ، الانتعنة عن «الفكر المطلق» الذي نادى هينل به ، مبينا أنه مجرد «شبح ميتافيزيائي» ، «روح اللاهوت الراحل» ، أو «اللاهوت الذي جعل منطقا» . فإذا كان هينل يقول أن الفكر يفترض الطبيعة ، فليس ذلك بأكثر من ولاء فلسفي لتعاليم التوراة القائلة أن الله خلق العالم . وما هو الفكر المطلق ؟ ليس هو في واقع الأمر أكثر من الفكر الإنساني الذاتي المحدود وقد أخذ بمنح الإعتبار بصورة مجردة . أن فيورباخ يقبل النظام الهينلي بلا هوادة . فليس الواقع والطبيعة عنده بعد الآن «تظاهرين» أو «تردين» للفكرة ، بل لقد أصبحا مستقلين ، كينونتين لهما قيمة خاصة بهما . وإن الإنسان ليحتل عنده مقدمة اللوحة ، فهو عنصر فاعل من الآن فصاعداً ، وإن يكن فله مقصورا على المجال الديني وحده . إن الإنسان الذي لم يكن حتى هذا الوقت سوى موضوع يصبح ذاتا ، ولذلك تنف المادية على قدميها ، بل تتبوأ العرش الذي أنزلت التاتية سه .

ولقد وفرت هذه المبادئ لفيورباخ قاعدة من أجل فلسفته الخاصة بالدين ، فهو يدرس العلاقات التي تتداخل وتشكل لحمتها الدين ويستخلص من دراسته النتائج التالية : أن الإنسان مستقل عن جميع الفلسفات . «الحقيقة هي الإنسان لا العقل المجرد ، الحقيقة هي الإنسان لا الفكر الباطني على الورق ، الذي يبعد على الورق الوجود الذي يلائمه» . فالإنسان الذي هو قمة الكائنات جميعا بشكل بداية الدين وأواسطه ومنتهاه ، وليست الأفكار سوى انكاسات للطبيعة ، كما أن الآلهة مخلوقات ابتدعتها الطبيعة الإنسانية ، وما هي سوى تجسيديات للصفات والشاعر البشرية المسقط في السماء . وإن الدين علاقة عاطفية بين الإنسان والإنسان ، كما أن قاعدة كل أخلاق هي العلاقة بين أنا وانت .

وحين صدر كتاب فيورباخ **جوهر المسيحية** الذي يتضمن هذه الأفكار عام ١٨٤١ كان له فعل السحر الذي حطم طمس الفلسفة الهينلية . لقد حلت التناقضات جميعا فيما يبدو ، وهؤلاء البشر قد هبطوا

من السماء ، من عالم الأفكار ، ووقفوا من جديد على الأرض اليابسة الصلبة . ويقول أنجلز : « كنا جميعا فيروبياخيين في ذلك الحين » .

لكن اسقاط الآلهة من عروشها وتبريق الروابط التي تقيد البشر الى عالم فوق طبيعي ما كان يمكن أن يقتصرا على ميداني الدين والفلسفة . فحين يقلب عرش الماهل المطلق في السماء ، لا بد بالضرورة أن يتربح عرش المليك المطلق على الأرض . وحين ينتزع أن سيادة الفكرة مجرد عبارة جوفاء ، فإن تلك الهالة التي تحيط بالحكام الزمنيين الذين يستمدون سلطانتهم من السماء تشحب وتبتدد . الآن ، وقد انفضح للبشر أن في مقدورهم أن يخلقوا الآلهة ، هل يعقل أن يتوانوا من العمل على خلق شروط حياتهم الاجتماعية والسياسية بأنفسهم ، ومن دون أي تكريس من فوق ؟

وهكذا أصبح الهيبيليون الشباب الذين افتمر نشاطهم حتى ذلك الحين على ميدان النظرية نشيطين في عالم الحياة الواقعية من جراء منطق التطور الفلسفي الذي اختاروه ، وقد سمو أنفسهم الآن باسم « الأحرار » . والواقع أنهم لم يستهدفوا بادئ الأمر أي نشاط ثوري ، بل اقتصر غرضهم على التجدد ، على الابتعاث المضوي من الباطن . كانوا يريدون للإصلاح أن يستمر ، وللأفكار التقدمية التي برزت في العقبة الأخيرة أن تنمو ، ولبروسيا موطنهم أن تعاشي الواقع التاريخي بحيث تحقق رسالتها في التاريخ العمومي ، ورسالتها في اكمال تحرير الفكر البشري الذي بدأ مع حركة الإصلاح واستمر مع حركة الأنوار . وكانت خيبة أمل مريرة في انتظارهم في هذا المضمار . ان الآمال التي مقفوها على قيام مملكة بروسية للحرية الفكرية لم تكن أفضل نصيبا من الأحلام التي راودتهم من قبل بشأن دستور بروسي يتزعمه ملك ليبرالي . وان ذلك القدر الضئيل من الحرية الذي منح اثر اوقفاء ملك جديد سدة العرش ، والذي تظاهر في التخفيف من حدة الرقابة ، واثار في حينه فرحة لا حدود لها ، قد أمقته مرحلة من الرجعية السوداء قضت على كل اثر للحرية ولاحتت الفكر والمفكرين وأجبرتهم على الفرار الى البلدان المجاورة .

فلم نكد **المجلة الزينائية والصوليات الآتية** تردان من مواقع الفلسفة الخالصة وتترلان الى ميدان السياسة حتى صودوتا وحظرتا . تلك كانت « مجزرة فكرية » على حد تعبير الجبش ، لكن الجماهير لم تحرك ساكتا لنمها ، بل انضلت موقف اللابالاة منها . وان برونو بوير لملى قناعة تامة اذن بأن التقدم لا يمكن أن يتحقق في هذا الاتجاه الجديد ، انهاء النشاط العملي ، الاجتماعي والسياسي ، بل ان الخلاص يمثل في العودة الى حظيرة التأمل ، في الإرتداد الى ميدان الفلسفة المحضة والنظرية المحضة والنقد المحض . ومما لا ريب فيه أن النقد لمب ويلعب دورا كبيرا ، وقد تحدث ماركس في كتابه **إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل** من « النقد الذي ينتزع الإزهار الوهمية التي تستر تلك السلسلة العتيقة والمؤسية التي تقيد الإنسان ، بحيث يستطيع هذا الإنسان أن يمز السلسلة ويقطف الزهرة الحية . وان نقد السماء ينحول الى نقد الحق ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة » . ومتندل فلا بد من مواصلة الطريق ، ومن الانخراط في مهمة سياسية هدفها القضاء على التعارض القائم في وجود الإنسان . لكن بوير يعتقد أن النقد ، أو « النقد النقدي » كما يسميه ماركس ، يكفي من أجل تنفيذ كل المهمات المطروحة على بساط البحث . فعين يتم تبديد السحب الأيديولوجية التي تشوش على البشر ومبهم ، قلن يكون من **المسر اذن تغيير العالم** . أما الجماهير فليس لها دور في هذا العمل ، كما ان حركاتها - بما في ذلك اليهودية ، والمسيحية ، والاشتراكية ، والثورة الفرنسية ، والصناعة الإنكليزية - لا تستحق من النافذ الا كل احتقار . ان الفكرة المطلقة تحيا في قلب النائد ، تتجسد فيه ، وتقف على طرفي نقيض مع بقية الجنس البشري . وحين يستطيع النائد أن يقتنع الناس بطرد بعض الأفكار التي خنبروها في رؤوسهم ، أو خنبرها آخرون في رؤوسهم ، فلا بد اذن أن يغيروا العالم القائم . ان بوير يحارب ضد أفكار ، ضد أشباح ، وبذلك فهو يتصارع مع ظل الواقع .

أما ماكس شترنر فيعني الى أبعد من ذلك ، اذ لا وجود عنده الا لثلاث وحدها ، وفي اعتقاده ان جميع البرامج والمثل العليا والنظريات سجون مصطنعة تأسر الفكر والروح ، وسائل لاضعاج الازادة والذلالا ، أحابيل تخفي من الفرد وجود قواه الخلاقة الخاصة . واذن فانه من الواجب لتفكير جميع الأنظمة ، ليس لانها رديئة أو ضارة ، بل لجرد كونها أنظمة ، وبالتالي أغلالا . فإذا ما تحقق ذلك أصبح في قدرة الإنسان ، وقد تخلص من قيوده غير الطبيعية ، أن يصبح سيد نفسه ، وأن يبلغ حجمه الحقيقي بوصفه كائنا « إنسانيا » فردا ، فهو « الأوحده » ، والعالم كله ملكية له .

وفي طرف آخر كانت جماعة أخرى لم تهجر الحياة الواقعية كليا . بل كانت ترى التناقضات القائمة في المجتمع ، وتسمى الى حلها من وجهة نظر اشتراكية خاصة بها ، وقد اطلقت على اشتراكيتها صفة « الحقيقية » . لقد كان « الاشتراكيون الحقيقيون » يكتبون عن الأوضاع القائمة ، لكن يعطون الأولوية للمثل العليا على المصالح المادية . وصحيح أنهم كانوا يؤمنون بأن ما يعني جيلهم منه من نفارت اقتصادي وضيق عاطفي ترد أسبابه الى التناقضات الاقتصادية التي لا يمكن التغاؤها الا بالقضاء الملكية الفردية ، لكنهم كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بأنه ليس للفعل ما يبرره الا العاطفة الاخلاقية وحدها ، وأن اللجوء الى القوة ، مهما تكن غايته النبيلة ، انما يعمل على هزيمة هذه الغاية بالذات ، لانه يجعل من الفريقين المتصارعين متوحشين ، وبذلك يجعلهما عاجزين عن الحرية الحقيقية بعد انتهاء الصراع . وهكذا فإذا كان لا بد للبشر أن يتصرفوا ، فليصبروا أن يستخفموا من أجل ذلك الوسائل السلمية والمتحفزة وحدها . وأن عليهم أن يفعلوا ذلك عاجلا ، قبل ان تنتشر الصناعة كثيرا ، لأن مثل هذا الانتشار للصناعة سوف يجعل الحرب الطبقية أمرا لا مفر منه ، ويجعل العنف محتما ، والمنف انما يؤزم ذاته آخر الامر . وأن مجتمعا يقوم على حد السيف لا بد أن ينتهي الى ظنجان طبقة على أخرى ، حتى اذا كان العدل الى جانبهم في بداية الامر ، وذلك الطنجان يتنافى مع المساواة الإنسانية التي ينشدها الاشتراكيون « الحقيقيون » . ولذا فقد وقف هؤلاء الاشتراكيون ضد النضال الطبقي الصريح ، معترين ان مثل هذا النضال سوف يعمي العمال من الحقوق والمثل التي يقاطون من أجلها . ان اتفاق المصالح الدائم لا يمكن بلوغه الا بمعاملة البشر على أنهم متساوون منذ البداية ، على أنهم كائنات إنسانية ، يعني بالتخلي عن العنف وبالاستنجاذ بذلك الحبس الذي يتحلون به ، حبس التضامن الإنساني ، والمعدالة ، والكرامة . والا هم من ذلك كله ان التبر الذي يتقل على كاهل البروليتاريا في الوقت الحاضر لا يجوز نقله الى أكتاف طبقة أخرى . أما ماركس وأنصاره فيسعون الى قلب الادوار الخاصة بالطبقات الراحنة ، وإلى اتزان القوة من البورجوازية بفرض استعبادها من قبل الطبقة العاملة ، وهو أمر مرفوض من وجهة النظر الاخلاقية ، لانه سيجعل الحرب الطبقية مستمرة ، وسيخفق إذن في القضاء على التناقضات القائمة ، هذه التناقضات التي لا يمكن ازالتها الا بطريقة واحدة ، ألا وهي صهر المصالح المتنازعة في مثل أعلى مشترك .

لقد تصدى ماركس وأنجلز لهذه النظريات البورجوازية والبرجوازية الصغيرة ، وكشفا عن زيفها ، في **العائلة المفقدة** بادية الامر ، ثم في **الأيديولوجية الألمانية** الذي يكاد أن يكون مؤلفا كتابا لنفسيهما في الدرجة الاولى ، بقية توضيح موقفهما النظري بواسطة نقد المواقف التي اتخذا خصومهما ، أو رفاقهما السابقون في السلاح . وهذا ما يوضحه ماركس بعد أحد عشر عاما في مقدمة **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي** .

« قرونا أن نعمل معا لاثبات التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصور الأيديولوجي للفلسفة الألمانية . والحقيقة أننا قرونا أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي السابق » .



تقد كان الامر الهام بالنسبة اليهما ان « يريا يوضح في نفسيهما » ، وهو ما حققاه في **الايديولوجية الانثوية** . ولذا كان لهذا الكتاب أهمية مزدوجة ، فهو من جهة واحدة أول عرض كامل للمادية التاريخية ، لكنه يكشف عن جهة ثانية من معالم تقدم فكر ماركس وانجلز . انه في وقت واحد نص اساسي من نصوص الماركسية ومرحلة بالغة الأهمية في اعداد الفكر الماركسي .

ان ماركس وانجلز يشندان في **الايديولوجية الانثوية** دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي ، الانسان في التاريخ . وانهما يؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورية ، التي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدا بفراصة الواقع الاجتماعي الحي ، دراسة « العلاقات التاريخية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا واقتارنا ، وليس العكس كما يحسب أولئك الايديولوجيون الذين « تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ .. بحيث يردد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، او الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما يرفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصوير جديد للتاريخ . انهما « يهبطان من السماء الى الأرض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخفية القائلة ان المحرك الفعلي للتاريخ هو « من دون الفكر ، انتاج الحاجات الإنسانية » .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من وقايت تعددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل ، العمل المنتج ، وأشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار ، وتتطور ، وتتنوع ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في أصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع وفقا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج ينطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

وانه ليحدث في سياق التطور التاريخي ان تصبح علاقات الانتاج عائقا في سبيل هذا التطور ، وعندئذ يستعاض عنها بشكل آخر يتفق مع القوى الانتاجية الاظم تطورا . وان هذه التغيرات تستتبع على الدوام تغيرات اجتماعية ، اذ تحل طبقة اجتماعية جديدة محل الطبقة السابقة السائدة . ان تاريخ المجتمع هو تاريخ صراع الطبقات .

ويكون البشر اسرى لعلاقات الانتاج التي يتوق تطوهم الحر . ان تقسيم العمل الذي قام منذ فجر التاريخ ، والذي يمكن ان نشاهد آلاله الاولى في المائلة ، يفرض على كل فرد نشاطا محفودا ، مشوها ، منحرفا . ولذا كان لا بد في سبيل القضاء هذه الأوضاع الشاذة ، وفي سبيل تمكين الفرد الانساني من تطوير جميع قدراته الخلقة ، من انقضاء العمل ، وبالتالي القضاء تقسيم العمل والملكية الفردية ، وهو امر لا يمكن ان يتحقق الا بفضل نشاط الافراد الصقلي لا يفضل تصوراتهم واقتارهم . فليس المقصود ان نثير وهي البشر أولا كي يتمكن من تغيير اوضاعهم ، بل ان نثير الواقع الاجتماعي الذي يصدر ذلك الوعي عنه .

ولذا فان ماركس وانجلز يريدان ان يصنعا الثورة ، لكنها ثورة من نمط جديد ، ثورة لن تستبدل سيطرة طبقة واحدة بسيطرة طبقة اخرى كما فعلت جميع الثورات السابقة حتى هذا الحين ، بل سوف تقضي على الطبقات جميعا . وبذلك فانهما يؤكدان للمرة الاولى على دور البروليتاريا التاريخي . ان كل طبقة تناضل من أجل السيادة ، وحتى حين تفترض سيطرتها سلفا القضاء الشكل القديم للمجتمع بأكليته ، كما هو الامر بالنسبة الى البروليتاريا ، فلا بد لها قبل من الاستيلاء على السلطة السياسية . واذا لم

يكن ميذا دكتاتورية البروليتاريا مصاعا هنا بكل وضوح ، فانه موجود بصورة مضنية . ونحن يؤكّد المؤلفان على هذه النتيجة ، يرسمان الشروط الرئيسية ، الاقتصادية والسياسية والايديولوجية ، من أجل الثورة البروليتارية ، ويشيران الى الفارق الاساسي الذي يميز هذه الثورة من جميع الثورات السابقة لها : ان الثورة البروليتارية تفي كل استثمار ، بينما الثورات السابقة لم تفعل سوى استبدال شكل للاستثمار بشكل آخر . وفي النهاية فانها تفي حكم جميع الطبقات كما تفي الطبقات نفسها .

وان المؤلفين ليرسلان الضوء على الاسباب المؤدية الى قيام التناقضات بين المدينة والريف ، وبين العمل الجسدي والعمل الذهني ، وبينان ان هذه التناقضات سوف تفي في سياق تحول المجتمع بفعل الثورة البروليتارية .

وبالرغم من أن المؤلفين لم يكونا معنيين بتحليل العلاقات الاقتصادية بصورة خاصة ، فان كتابهما يشتمل على بعض البيانات التي تفيد كمنطلق للاقتصاد السياسي الماركسي . وفي رأي ماركس أن **الايديولوجية الاكاديمية** كان « سبباً للجمهور الألماني لوجهة نظر اقتصاد سياسي معارض على طول الخط للعلم الألماني الذي كان قائماً حتى ذلك الحين » .

وانهما ليعرضان الاقتصاديين البورجوازيين الذين يعتبرون القوانين والقولات الاقتصادية للمجتمع البورجوازي اقلية ثابتة لا تتبدل ، ولا يريان فيها سوى التعبير النظري عن علاقات اجتماعية مؤنفة ومحددة تاريخياً : « ان الربح والربح ، الخ ، هذه الاشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، هي **علاقات اجتماعية** تقابل مرحلة معينة من الانتاج » .

ومن لم يبينان أن علاقات الافراد بعضهم بعضاً فيما يتعلق بمادة العمل وأداته ونتاجه تتغير في المراحل المختلفة للتطور التاريخي ، ويميزان أربع مراحل رئيسية تقابل كل منها تناسباً جديداً بين علاقات الانتاج والقوى الانتاجية : المجتمع البدائي ، والعالم القديم ، والنظام الانطباعي ، ونظم الانتاج الرأسمالي . وانهما ليرسمان في الوقت نفسه خطوط نظرية من المولة التي هي أداة تقع بين يدي الطبقة السائدة ، كما يرسمان الخطوط الاولى للمجتمع الشيوعي حيث سوف يستخدم البشر بصورة واعية القوانين الاقتصادية الموضوعية ويتحكمون في علاقات الانتاج بدلاً من أن يكونوا عبيداً لها ، ينظرون اليها على انها قوى سرية متعالية . وان هذا المجتمع الشيوعي وحده سوف يتيح لكل فرد فرصة تنمية امكاناته ومواهبه بصورة كلية واستغلالها على أفضل صورة في خدمة الجماعة .

وفي خضم ذلك تصادف أفكاراً بالغة الأهمية بخصوص عدد من العلوم الاجتماعية . ان بعض الموضوعات تخدم كمنطلق من أجل اعداد القضايا اللغوية في منحى ماركسي . فالمؤلفان يبينان أن اللغة مرتبطة في الاصل ارتباطاً وثيقاً ب حياة المجتمع المادية وما يقوم به البشر من عملية العمل ، مؤكدين في الوقت نفسه على الوحدة التي لا تنقسم مراها بين اللغة والفكر الانساني .

وانهما ليضعان ، في مقدمهما للآراء الجمالية التي ينادي بها الهينشليون الشبان ، المبادئ الاساسية لعلم الجمال الماركسي ، موضحين أن الفن وشخصية الفنان المبدعة رهن ب حياة المجتمع الاقتصادية والسياسية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي .

وفيما عدا بعض المبادئ المتعلقة بالتربية وعلم النفس ، فاننا تصادف تقديرات بالغة الأهمية للفلاسفة الماديين الافريق القدماء ، ولاراء عدد من المفكرين من الازمنة المعاصرة ، وللأشتركية والشيوعية الطوباويتين ، وذلك كله من وجهة نظر المادية التاريخية .



أن **الأيديولوجية الأتانية** بشكل ، في عملية تكوين المادية التاريخية ، لحظة حاسمة ، انصماما معرفيا حقيقيا يترف به ماركس بالذات . لقد كان عبورا من شاطئه الى شاطئه لا مودة منه تاريخيا ، الصبور من الاشكال الفلسفي لشباب ماركس المرتبط بصورة وثيقة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية كما يمثلها كانط وهيجل وفيورباخ الى العذب الذي سيؤدي ، بواسطة نقد الاسس الفلسفية العامة لتلك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، الى الماركسية كما نعرفها اليوم .

وانه إن الطبيعي الا يكون ذلك الانصمام أمرا يسيرا . ان العبور ، مثله مثل المخاض ، عملية شاقة ، له مراحلها المتعددة التي لا بد أن تستغرق ودحا من الزمن يكفي لنضوجها ، وهو بالنسبة الى الماركسية سنوات عديدة . وكما أنه لا يمكن الانتقال ، في التاريخ الفعلي ، من نمط للانتاج الى نمط آخر بين ليلة وضحاها ، يمثل قفزة مفاجئة ، كذلك لا يمكن الانتقال في تاريخ الافكار من نظرية الى أخرى بين ليلة وضحاها ، بل لا بد من وجود مراحل انتقالية وبما خيم عليها بعض الابهام والغموض .

ومن هنا كانت بعض الصعوبات في قراءة **الأيديولوجية الأتانية** وتحليله ، من جراء موقعه الانتقالي في تطور افكار ماركس وانجلز . انه نص وبما أثارت حرفته بعض الالتباس ، لأن فيه من الماضي ما يشده اليه ، وأن يكن هو ، في جوهره ، توقع للمستقبل ، توقع جريه ، لكنه يعوزه بعد ، من جراء طبيعة الامور بالذات ، الشيء الكثير من النضوج ، والدقة ، والتماسك . الا يقول انجلز نفسه عام ١٨٨٨ ، وهو يبيد قراءة مسخوطة **الأيديولوجية الأتانية** : « كم من الماروف في التاريخ الاقتصادي كانت ناقصة وقتذاك » .

ولم يكن يد من انتظار **واس** المال حتى تتخذ المادية التاريخية شكلها النهائي .

وانه لما يزيد صعوبة قراءة هذا الكتاب أن التعابير الجديدة التي يستخدمها ماركس وانجلز لم تتخذ شكلها النهائي ، وهي سوف تتعرض لتعديلات كثيرة ، وعلى الاخص في موضوع الاقتصاد السياسي ، قبل أن تصل البنا في الصورة التي نعرفها اليوم فيها .

ان مفهوم العمل غير واضح كل الوضوح بعد ، كما ان العلاقات الاجتماعية في عصر محدد يطلق عليها ماركس تعبير « التماسك » ، وهو التعبير الذي سيستبدله في وقت لاحق ، في **واس المال** ، بمصارة « علاقات الإنتاج » التي هي بكل تأكيد اعظم شمو لا .

ولنصف الى ذلك أن **الأيديولوجية الأتانية** ، كما هو بين أبدنا اليوم ، مؤلف بسوده بعض الاضطراب . ان لدينا باديه الامر عرضا للمبادئ ( « فيورباخ » ) تتلوه مناظرة طويلة . وان ذلك ليجد تفسيره من وجهة نظر التاريخ . ان ماركس وانجلز يفضحان لنقد صادم كتاب شترنر **الاوهد وخاصته** ، وبعض المؤلفات الأخرى ، ولا بد لهما من اجل ذلك من ايراد مقتطفات عديدة وطويلة من اعمال نحن نجهلها الجمل كله . وبالفعل ، من ذا يعرف اليوم مؤلفات شترنر أو بوير أو غرون أو كوجلان ، وهي المؤلفات التي تدرس هنا وتحلل بدقة بالغة ، وفي بعض الاحيان كلمة كلمة ؟ وانهما ليسحقان خصومهما بسخرتهما ، فيوردان ويكرران عبارات لهؤلاء الخصوم هي في الاغلب سخيفة وعديمة المعنى كليا ، كما يطلقان عليها الاقالب المختلفة الهازلة ، فهم تارة « آباء الكنيسة » ، وتارة « دون كيشوت » أو « سانشو » ، وتارة « القديس ماكس » أو « القديس سانشو » ، كما يزيد من ضياعنا أسماء الكوكبات التي يستخدمها انجلز خاصة للدلالة على بعض الخصوم الذين يهاجمهم ، وأغلبهم كتاب مشهورون اليوم لعلنا لا نعرفهم الا من نقد انجلز لهم .

لكننا نمود فنقول ان لذلك ما يبرره تاريخيا . اذ يجب ألا ننسى الظروف التاريخية التي كتب فيها مؤسسا الماركسية هذا المؤلف ، اذ كانا يخوضان صراعا عنيفا ضد الفلسفات العديدة المشتقة من النظام الهيجلي ، أو ضد بعض الافكار الاشتراكية الطوباوية ، محاولين في ذلك خلق مبادئ قليلة يستطيمان

جميع الحركة الشيوعية في مختلف أرجاء أوروبا حولها . ولا ننس أيضا أن الإيديولوجية الألمانية تصفية حساب قام به المؤلفان مع معتقداتهما السابقة ، ولم يكن في الأصل ممدًا للنشر ، وأن بلدت لذلك بعض المحاولات التي أخفقت ، بحيث كان في حالة المخطوط حتى بعد وفاة مؤلفيه يوثق طويل . وما لا ريب فيه أن ماركس وانجلز كانا يعدلان فيه حتى درجة ما لو سحنت لهما فرصة نشره في حياتهما .

وحيث يقول ماركس أنه قرر مع انجلز أن يتخليا من « المخطوطة لنقد القتران القارض » ، فيجب أن نحمل قوله هذا على محمل الجد . وبالفعل ، فإن صفحات عديدة من الكتاب تنقص هنا وهناك ، وعلى الأخص في المجلد الأول ، كما أن مقاطع عديدة قرضتها القتران بحيث بات من المتعذر فك رموزها . وقد عمدت مؤسسة الماركسية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي ، عند نشر المخطوطة ، إلى إعادة انشاء عدد من هذه العبارات الضائعة ، وقد أشير إليها في النص بأقواس كبيرة . وأن في المخطوطة فيما عدا ذلك فقرات عديدة مشطوبة ، أما لأن المؤلفين تخليا عن التعبير عن هذه الفكرة أو تلك ، وأما لأن ماركس قد استخدم بعض المقاطع ، كما كان يفعل كثيرا ، في مؤلفات أخرى ، وعندئذ فقد كانت الخطوط العمودية تدله على أن المقطع قد استخدم في موضع آخر . وقد وضعت جميع هذه الفقرات المشطوبة في هوامش الكتاب ، وكذلك بعض الملاحظات الهامشية لماركس وانجلز كما هي واردة في المخطوطة .

ولقد ظل الإيديولوجية الألمانية في حالة المخطوط حتى عام ١٩٣٢ ، باستثناء الفصل الخامس من المجلد الثاني ( « كارل غرون » ) الذي صدر أثناء حياة ماركس ، فضلا عن بعض الصفحات التي ظهرت هنا وهناك في مجلات مختلفة . وأن مؤسسة الماركسية في موسكو هي التي أصدرت المخطوطة للمرة الأولى عام ١٩٣٢ في موسكو باللغة الألمانية . أما الترجمة العربية الراهنة فانها تعتمد على الترجمة التكليفية الصادرة من دار اللغات الأجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ وعلى الترجمة الفرنسية الصادرة من دار المنشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨ .

ولا بد كذلك من التنويه إلى أن الفقرات من الكتاب القدس الواردة في الكتاب قد أخذت من الترجمة العربية للكتاب القدس الصادرة عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٦٦ .

**الدكتور فؤاد أيوب**

# الايديولوجية الالمانية



نقد الفلسفة الألمانية الأحدث

في أشخاص ممثليها

فيورباخ وب. بوير وشترنر





## المقدمة

اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه . ولقد نظّموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله ، والانسان العادي ، الخ . ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم ، فإذا هم الخالقون ، ينحنون أمام مخلوقاتهم . ألا فلنحررهم اذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها . ألا فلنتنمرّد على حكم هذه الأفكار . ألا فلنعلم البشر أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تقابل ماهية الانسان كما يقول أحدهم ، وأن يتخذوا منها موقفاً نقدياً كما يقول الآخر ، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث (١) ؛ و - إن الواقع القائم سوف ينهار .

إن هذه الأوهام البريئة والصيبانية تشكل لب الفلسفة الحديثة لليفلين الشباب ، التي لا يستقبلها الرأي الألماني باحترام مشوب بالهلع فحسب ، بل يقدمها أبطالنا الفلاسفيون أنفسهم بتلك القناعة المهيبة بأن هذه الأفكار ذات القوّة الاجرامية تشكل بالنسبة الى العالم خطراً ثورياً . إن المجلد الأول من هذا المؤلّف يستهدف اماطة اللثام عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً ، وبيان أن ثقافتهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم الطبقة الوسطى الألمانية في لغة فلسفية، وأن تبجّع هؤلاء الشراح الفلاسفيين إنما يعكس حقارة الظروف الفعلية في ألمانيا . إن غرضه أن يفضّح هذا الصراع الفلسفي ضد ظلال الواقع ويزري به ، هذا الصراع الذي يناسب الأمة الألمانية الحالية والمشوشة الذهن .

فإنّ مرة تخيل امرؤ مقدّم أن البشرانما يفرقون لأن فكرة الثقالة تملكهم . فإذا هم انتزعوا هذه الفكرة من عقولهم ، مثلاً بالناداة بها خرافة أو مفهوماً دينياً ، فسوف يصبحون من الآن فصاعداً في حى من خطر الفرق . ولقد ناضل طوال حياته ضد وهم الثقالة

التي كانت جميع الاحصائيات تحمل اليه حقائق جديدة ومتعددة الوجوه عن نتائج  
الضارة (٢) . لقد كان هذا الانسان الشجاع نموذجاً للفلاسفة الثوريين الجدد في ألمانيا \*

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ليس هناك فوارق نوعية تفصل التالية الانسانية من  
ايدولوجية جميع الشعوب الاخرى . فهذه الايدولوجية ترى هي الاخرى ان العالم تسوده الافكار .  
وان الافكار والمفاهيم هي المبادئ المقررة . وان الافكار المقررة هي لفز العالم المادي الذي هو في متناول  
الفلسفة .

ولقد اكمل هيجل المثالية الايجابية . وبالنسبة اليه ، لم يتحول العالم المادي باسمه الى عالم من  
الافكار ، والتاريخ باسمه الى تاريخ للافكار فحسب بل هو لا يقتصر على تسجيل حقائق الفكر ، وانما يسمى  
ايضا الى تحليل عملية الطلق .

ان الفلاسفة الالمان ، عندما يهزون ليقفوا من عالمهم الوهمي ، يحتجون ضد الفكر الذي هم  
[ ... ] تصور [ العالم ] الحقيقي ، [ الما ] دي ..

ان جميع النقاد الفلسفيين الالمان يؤكدون ان الافكار والصورات والمفاهيم قد سادت حتى الان البشر الواقعيين  
وسيرتهم ، وان العالم الواقعي هو نتاج لعالم الافكار . ولقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن ، لكن  
من الواجب تفسيرها . وانهم يختلفون عن بعضهم بعضاً في الطريقة التي يننون بها تحرير الجنس  
البشري الذي يشن في رأيهم تحت ثقل افكاره النابذة الخاصة ؛ وانهم يختلفون كذلك بخصوص ما يصفونه  
بانه افكار ثابتة وانهم يتفقون في ايمانهم بهيمنة الافكار ، ويتفقون في الاعتقاد بان محاكمتهم النقدية لا بد  
ان تؤدي اخيراً الى دمار الأوضاع القائمة ، مساواة كانوا يتوهمون ان فكرهم الفردي يكفي من اجل  
تحقيق هذه النتيجة ، ام كانوا ييغنون الوصول الى الشعور العمومي .

ان الاعتقاد بان العالم الواقعي هو نتاج العالم المثالي ، الافكار [ ... ] .

اما مثل الفلاسفة الالمان بلعل عالم الافكار الهيجلي الذي اصبح عالمهم ، فانهم يحتجون ضد  
سيطرة الافكار والصور والمفاهيم التي في رأيهم ، يعني وفقاً للوهم الهيجلي ، انتجت حتى الان العالم  
الواقعي وقروره وسيطرت عليه . انهم يرفضون احتجاجهم ويفتون [ ... ] .

ان الافكار والصور والمفاهيم ، وفقاً للنظام الهيجلي ، قد انتجت وقررت وسادت حياة البشر  
الواقعية وعالمهم المادي وعلاقتهم العقلية . وان لاملته المصاة ليأخلون جدا [ ... ] .

## فيورباخ

### تعارض النظريتين المادية والمثالية

( مدخل )

اجتازت ألمانيا خلال السنوات القليلة الأخيرة ، كما يخبرنا الايديولوجيون الألمان ، ثورة لم يسبق لها مثيل . ان عملية تفسخ الفلسفة الهيجلية التي بدأت مع شتراوس (١٣) قد آلت الى اختصار عيومي انجرفت فيه « قوى الماضي » جميعاً . ولقد قامت في مله الفوضى العامة امبراطوريات جبارة سرعان ما انتهت الى الزوال ، وهب ابطال عابرون سرعان مالقى بهم في غياهب الظلمات خصوم أشد اقداً وأصلب عوداً . كانت تلك ثورة لاتعدو الثورة الفرنسية ان تكون لعب أطفال الى جانبها ، وكان ذلك صراعاً عالمياً تبدو صراعات الأولياء (١٤) تافهة حقيرة الى جانبه . ان المبادئ تتزاحم ، وأبطال الفكر يطيحون ببعضهم البعض بسرعة لانظير لها ، وفي مدى ثلاث سنوات ، من ١٨٤٢ الى ١٨٤٥ ، كنس قدر من الماضي في ألمانيا اعظم منه في مدى ثلاثة قرون في أماكن أخرى .

وكان من المفروض ان هذه الأمور جميعاً جرت في ميدان الفكر الخالص \* .

ومن المؤكد أننا نمالج هنا حدثاً مدعاة للاهتمام ، ألا وهو عملية تفسخ الفكر المطلق \* : فما انطفاقت آخر شرارة في حياة هذه الفضالة \*\*\* حتى أخذت مختلف العناصر المركبة لها في الانحلال ، ودخلت في تراكيب جديدة ، وشكلت مواد جديدة . ولقد انقض على هذه التراكيب الجديدة صناعات الفلسفة ، هؤلاء الذين عاشوا حتى ذلك الحين على

---

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] من الطبيعي ان العالم الخارجي المعادي لم يعرف شيئاً من هذا الصراع . ذلك ان كل هذا الحدث الذي عز العالم لم يجر في حقيقة الامر الا في عملية تفسخ الفكر المطلق .

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ان النقد ، هذا النظم للامراس والمآثم ، ما كان يثنى بالطبع أن يكون قائماً . هو الذي ، يرمضه فضالة لحروب التحرر الكبرى ، قد . .

\*\*\* Caput Mortuum ، باللاتينية في النص الأصلي ، وهو تمييز يستخدم في التكمياء للدلالة على البقية المتخللة به التنظير . والفضالة هو المعنى المقصود هنا ( المترجم ) .

استغلال الفكر المطلق . وراح كل منهم يروج بأقصى حمية ممكنة للحصة التي كانت من نصيبه ، الأمر الذي أدى بصورة طبيعية الى قيام المزاخسة التي جرت بآدى ذي بدء بطريقة بورجوازية ورصينة باعتدال . وفيما بعد ، عندما اكتظت السوق الألمانية ، ولم يعد في الامكان تصريف البضاعة في السوق العالمية رغم جميع الجهود المبذولة ، فقد أفسدت العملية كساحي القاعدة والوفقي ألمانيا ، بالانتاج الرخيص والتافه ، وتدهور النوعية وغش الخامات ، وتزوير اللصاقات ، والصفقات الوهمية ، وسمسرة السندات ، ونظام ائتمان مجرد من أي أساس فعلي . وتحولت هذه المزاخسة الى صراع مرير هو في الوقت الحاضر موضع الاطراء والتليل على أنه ثورة تاريخية سوف تترتب عليها أضخم المنجزات والنتائج .

لكن اذا شئنا أن نقيم تقبيماً حقيقياً هذه الشعوذة الفلسفية التي توقظ شرارة من الكبرياء الوطنية حتى في صدر البورجوازي الألماني الشريف ، واذا شئنا أن نبين حقارة كل هذه الحركة البيغلية الفتاة وضيقها \* ، وبصورة خاصة التباين المضحك المبكي بين الأثر الفعلية لهؤلاء الأبطال وأوهامهم بشأن هذه الآثار بالذات ، فإن علينا أن ننظر الى المشهد برمته من وجهة نظر تتجاوز الحدود الألمانية \* \* .

## أ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

لم يشاهد النقد الألماني ، حتى في آخر الجهود التي بذلها ، ميدان الفلسفة قط . وليس في نيتنا أن ندرس هنا مقدماته الفلسفية العامة ، لكن جميع الأسئلة التي طرحها

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] وروحها القومية .

★ ★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ولهذا نقدم للنقد الخاص بالمثلثين الفرادى لهذه الحركة بعض الملحوظات العامة التي توضح المنهج الايديولوجية المشتركة بينهم جميعاً . ولسوف تكون هذه الملحوظات كافية للدلالة على وجهة نظر تقدينا بقدر ما هو ضروري من أجل فهم النفوذ الفردية اللاسطة وتبريرها ، واننا نقرن هذه الملحوظات ببيروياخ على وجه الدقة لأنه الوحيد الذي حقق على الاقل بعض التقدم والذي تمكن دراسة مؤلفاته بنية طيبة (١) .

### ١ - الايديولوجية عامة والايديولوجية الألمانية خاصة

أ - اننا نعرف علماً واحداً فقط ألا وهو علم التاريخ . ويستطيع المرء أن ينظر الى التاريخ من طرفين وأن يقسّمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر . وعلى كل حال ، فالطرفان غير منفصلين : فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشترطان بعضهما بعضاً ماوجه البشر . وان تاريخ الطبيعة ، المنسب العلوم الطبيعية ، لا يمتدنا هنا ؛ لكنه لا بد لنا أن ندرس تاريخ البشر ، مادامت الايديولوجية بكاملها على وجه التقريب ترتب اما الى تفسير خاطئ للتاريخ واما تؤدي الى تمليقه كلاً . فليست الايديولوجية بالذات الا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ .

(١) de Bonne Foi ، بالفرنسية في النص الاصلي .

على نفسه قد نبشت بلا استثناء ، على العكس من ذلك ، من أرض نظام فلسفي معين ، ألا وهو النظام الهيفتي . وأن ثمة تضليلا لا في الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب ، بل في الأسئلة بحد ذاتها . وأن هذه التبعية حياله هيفل هي السبب في أن أباً من هؤلاء النقاد المحدثين لم يتم حتى بمحاولة نقد جامع للنظام الهيفتي ، بالرغم من أن كل واحد منهم يقسم الأيمان المخلفة على أنه تجاوز هيفل نفسه . أن مناظراتهم ضد هيفل وضد بعضهم بعضاً تقتصر على مايلي : أن كلا منهم يعزل جانباً من النظام الهيفلسي ويحوله ضد النظام بكامله وضد الجوانب المحزولة من قبل الآخرين على حد سواء . وبأدبه ذي يده ، فقد عزلوا مقولات هيفلية خالصة غير مزورة مثل « الجوهر » و « الوعي الذاتي » ؛ ومن بعد دنسوا هذه المقولات بأسماء أكثر دينوية ، مثل « النوع » ، و « الأوحى » ، و « الانسان » ، الخ .

إن جماع النقد الفلسفي الألماني من شتراوس إلى شترنر مقتصر على نقد التصورات الدينية \* . ولقد انطلق النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت بالمعنى الحقيقي للكلمة . أما مايعنيه الوعي الديني والتصور الديني حقاً وفعلًا فقد تعين بصورة مختلفة بقدر ماكانوا يمشون قسماً . وكان التقم يستقيم في تصنيف التصورات الميتافيزيائية والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات التي تزعم السيادة لها في صنف التصورات الدينية أو اللاهوتية ، وكذلك في المسادة بأن الوعي السياسي والحقوق والاخلاقي ووعي ديني أولاهوتي ، وبأن الانسان السياسي والحقوق والاخلاقي - « الانسان » في آخر تحليل - هو انسان ديني . كانت هيمنة الدين تعتبر أمراً مفروغاً منه . وبصورة تدريجية ، فإن كل علاقة سائدة قد نوذي بها علاقة دينية وحولت الى عبادة ، عبادة القانون ، عبادة الدولة ، الخ . كانت المسألة ، في كل حذب وصوب ، مسألة العقائد والايمان بالعقائد . وكان العالم يكرس على مدى متزايد الاتساع أبداً حتى بات في مقدور صاحبنا الفاضل القديس ماكس أن يمنحه صفة القداسة كلمة واحدة \* ، وبذلك يتخلص منه دفعة واحدة .

كان الهيفليون الشيوخ قد فهموا كل الأشياء فور ارجاعها الى احدى مقولات المنطق الهيفلي . أما الهيفليون الشبان فقد انتقفوا كل الأشياء باستبدالها بتصورات دينية أو المناذلة بها مادة لاهوتية . وأن الهيفليين الشبان لمتفقون مع الهيفليين الشيوخ في الايمان ، في العالم القائم ، بسيطرة الدين ، والمفاهيم والمبدا الصوري . سوى أن الفريق

---

\* [ إن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ... مناديا بأنه المخلص الطلق للعالم ، وبأنه يحرمه من الشر . لقد كان الدين ينظر إليه دائماً على أنه البعد الأكبر . على أنه السبب الأخير لجميع الملتات التي تثير غرور هؤلاء الفلاسفة . وكان يعامل على هذا الاساس .

\*\* En Bloc ، بالفرنسية في النص الاسلي .

واحد يهاجم هذه السيادة على أنها اغتصاب ، بينما يجندها الفريق الآخر على أنها  
يادة شرعية .

وما دام الهيفليونون الشبان يعتبرون المفاهيم والأفكار والصور ، وباختصار جميع  
نتجات الوعي الذي ينسبون إليه وجوداً مستقلاً ، على أنها أغلال البشر الفعلية (تماماً  
ما نادى الهيفليونون الشيوخ بها على أنها الروابط الحقيقية للمجتمع الانساني ) ، فإن  
البدهي أنه يترتب على الهيفلين الشباب أن يناضلوا فقط ضد هذه الأوهام الخاصة  
لوعي \* . وما دامت علاقات البشر ، وجميع أعمالهم ، وأغلالهم وقيودهم ، هي  
نتجات لوعيهم وفقاً لأوهام الهيفلين الشباب ، فإن هؤلاء قد فرضوا على البشر بصورة  
نطقية المصادرة الأخلاقية والداعية إلى مقايضة وعيهم الحالي بوعي انساني . نقدي أو  
ماني ، والتخلص بذلك من قيودهم . وأن هذا المطلب بتغيير الوعي يرتد إلى المطالبة  
تفسير الواقع بطريقة أخرى، يعني القبول به بواسطة تأويل مختلف . أن الانديولوجيين  
لهيفلين الشباب ، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها « قلب العالم » ، هم  
شد المحافظين صلابه . وأن أحدثهم قد وجدوا التعبير الصحيح الذي يصف نشاطهم  
بين أعلنوا أنهم إنما يحاربون ضد « عبارات طنانة » . وأنهم ليسون على أي حال  
نهم ليعارضون هم أنفسهم هذه العبارات الطنانة إلا بعبارات طنانة أخرى ، وأنهم  
يكافحون العالم الفعلي القائم في حال من الأحوال حين لا يفعلون سوى مكافحة العبارات  
لطنانة لهذا العالم . وأن النتائج الوحيدة التي كان في مقدور هذا النقد الفلسفي أن  
حققها قد كانت إيضاحات قليلة ( وهي فضلاً عن ذلك ضيقة كليا ) للمسيحية من وجهة  
نظر التاريخ الديني ؛ وليست جميع تأكيداتهم الأخرى إلا طرقاً جديدة من أجل تزوين  
زاعمهم القائلة أنهم قدموا ، في هذه الإيضاحات الناقصة اكتشافات ذات مغزى تاريخي .  
ولم يخطر في بال أي من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة التي تجمع بين  
لفلسفة الألمانية والواقع الألماني ، الرابطة التي تجمع بين تقدمهم وبينتهم المادية الخاصة .



ليست المقدمات التي ننطلق منها أساساً اعتباطية ، أو معتقدات ، بل هي أسس  
واقعية لا يمكن تعليقها إلا في الخيال . أولئك هم الأفراد الواقعيون ، نشاطهم وشروط  
وجودهم المادية ، الشروط التي يجدونها قائمة سلفاً ، وكذلك الشروط التي نشأت  
عن نشاطهم الخاص . وهكذا يمكن التحقق من هذه الأسس بطريقة تجريبية خالصة .  
ومن الطبيعي أن الشرط الأول لكل تاريخ بشري هو وجود كائنات بشرية حية \* .

---

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] [ وان مدبلاً لوعي السائد هو الهدف الذي يسعون  
إلى بلوغه .

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] [ ان أول مدبلاً لوعي هؤلاء الأفراد ، العمل الذي  
يتميزون به من الحيوانات ، ليس هو أنهم يفكرون ، بل أنهم يأخذون في التاج وسائط وجودهم \*

فأول حقيقة يجيد تقديرها هي إذن جبلة هؤلاء الأفراد البدنية والعلاقات التي تخلفها . لهم هذه الجبلة مع بقية الطبيعة . ونحن لانستطيع طبعاً أن نقوم هنا بدراسة عميقة لبنية الانسان الجسدية بالذات ، ولا للشروط الطبيعية التي صادفها البشر جامزة تماماً ، الشروط الجيولوجية ، والاوروغرافية ، والهيدروغرافية ، والمناخية وغيرها \* . وان من واجب كل تاريخ أن يتطلق من هذه الأسس الطبيعية وما يطرأ عليها من تعديل من جراء فعل البشر في سياق التاريخ .

ويمكن تمييز البشر من الحيوانات بالوعي ، والدين ، وكل ما يحلو لنا . وانهم ليبداون هم أنفسهم بتمييز أنفسهم من الحيوانات حالما يباشرون انتاج وسائل وجودهم ، وهي خطوة الى الأمام مشروطة بتنظيمهم الجسدي . فحين ينتج البشر وسائل وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات .

ان الطريقة التي ينتج البشر وسائل وجودهم بها تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائل الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديد انتاجها . ولا يجب اعتبار هذا النمط في الانتاج من وجهة النظر هذه وحدها ، ألا وهي أنه تجديد لانتاج وجود الأفراد الجسدي . انه يمثل على العكس من ذلك نقطة محددة لفعالية هؤلاء الأفراد ، طريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، أسلوب في الحياة محددة . وكما يعبر الأفراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط ، بحيث تتطابق ملامحتهم مع انتاجهم ، سواء مع ما ينتجون أم مع الطريقة التي ينتجون بها . فماهية الأفراد تتوقف إذن على شروط انتاجهم المادية .

ولا يظهر هذا الانتاج الا مع زيادة السكان ، وهو يفترض من طرفه تعاملاً بين الأفراد . وإن شكل هذا التعامل لشروط بدوره بالانتاج .

ان علاقات الأمم المختلفة فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها فيما يتعلق بالقوى المنتجة ، وتقسيم العمل ، والعلاقات الداخلية . ان هذا المبدأ معترف به عموماً . وعلى أي حال ، فليست علاقات الأمة الواحدة مع الأمم الأخرى فحسب ، بل جماع البنية الداخلية لهذه الأمة نفسها أيضاً ، هي ومن بمستوى تطور انتاجها وعلاقاتها الداخلية والخارجية . ونحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغها تقسيم العمل . وإن كل قوة إنتاجية جديدة ، بقدر ما لا تكون مجرد امتداد كمي للقوى الانتاجية المعروفة من قبل ( استصلاح الأراضي على منبيل النبال ) ، يترتب عليها احكام جديد لتقسيم العمل .

\* [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : « وإلحاح أن هذه الأوضاع لا تشرط التنظيم الذي يصدر عن الطبيعة فحسب ، تنظيم البشر البشري وطن الأمتن غوارهم العرقية : انما تشرط كذلك كل تطورهم او لا تطورهم اللاتق حيز العصر الحالي . »

أن تقسيم العمل داخل أمة ما يؤدي بآديء الأمر الى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة واحدة ، والعمل الزراعي من جهة ثانية ؛ ومن جراء ذلك انفصال المبرنة ، والريفة وتعارض مصالحهما ، ويؤدي تطوره اللاحق الى انفصال العمل التجاري والعمل الصناعي . واننا لنشاهد في الوقت نفسه ، من جراء تقسيم العمل داخل الفروع المختلفة ، تقسيمات فرعية مختلفة تتطور بدورها بين الأفراد الذين يتعاونون في أعمال محددة . وإن موقع هذه التقسيمات الفرعية الخاصة بالنسبة الى بعضها بعضاً لمشروط بنمط استثمار العمل الزراعي والصناعي والتجاري ( النظام البطريكي ، والعبودية ، والراتب والطبقات ) . وتظهر العلاقات نفسها حين تكون المبادلات أكثر نمواً في علاقات الأمم المختلفة بعضها ببعض .

إن المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية ؛ وبكلام آخر ، فإن كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته .

إن أول شكل للملكية هو ملكية القبيلة (٦) . وأنه ليقابل تلك المرحلة البدائية للانتاج حيث يعيش شعب من الفئس والصيد وتربية الماشية ، أو الزراعة في المرحلة الأعلى ، الأمر الذي يفترض ، في هذه الحالة الأخيرة ، قدراً كبيراً من الأراضي غير المزروعة . ويكون تقسيم العمل في هذه المرحلة بدائياً جداً بعد ويقتصر على اتساع أعظم للتقسيم الطبيعي كما هو قائم في الأسرة . وتقتصر البنية الاجتماعية ، من جراء ذلك ، على اتساع الأسرة : زعماء القبيلة البطريكية ، وتحتم أفراد القبيلة ، وأخيراً العبيد . ولا تتطور العبودية الكامنة في الأسرة الا قليلاً مع نمو السكان والحاجات ، وكذلك مع امتداد العلاقات الخارجية ، للحرب والمقايسة على السواء .

وشكل الملكية الثاني هو الملكية المشاعة وملكية الدولة الذي تصادفه في الأزمان القديمة والذي ينشأ على الأخص من اتحاد عدة قبائل في هديئة واحدة ، بفعل الاتفاق أو الغزو ، وهو يترافق بالعبودية بعد . وتنمو الى جانب الملكية المشاعة الملكية الخاصة ، المنقولة وغير المنقولة في وقت لاحق ، لكنها تنمو على اعتبارها شكلاً لاطبيعياً وخاصاً للملكية المشاعة . ولا يمارس المواطنون الا بصورة جماعية سلطانهم على العبيد الذين يشتغلون ، الأمر الذي يربطهم لذن الى شكل الملكية المشاعة . إن هذا الشكل هو الملكية الخاصة الجماعية للمواطنين النشيطين ، الملتزمين تجاه عبيدهم بالمحافظة على هذا الشكل الطبيعي للرابطة . ولذا فإن كل البنية الاجتماعية القائمة على هذه الملكية المشاعة ، ومهما قوة الشعب ، تنفك بالضبط بقدر ماتنمو ، بالخاصة الملكية الخاصة غير المنقولة . إن تقسيم العمل قد أصبح اذن أكثر تطوراً . فنحن نجد



سلفاً المتعارض بين المدينة والريف ، وفي وقت لاحق المتعارض بين الدول التي تشمل مصالح المدن والدول التي تشمل مصالح الأرياف ، ونجد داخل المدن نفسها المتعارض بين التجارة البحرية والصناعة . ان العلاقات الطبقة بين المواطنين والمبيد قد بلغت تطورها الكامل \* .

ويبدو أن واقع الغزو يتناقض مع مجمل هذا التصور للتاريخ . فحتى الآن جعل العنف والحرب والسلب والصوصية ، الخ . القوة المحركة للتاريخ . ولا بد لنا هنا من الاقتصاد على النقاط الرئيسية ، ولذا فلن تأخذ سوى مثال بارز تماماً ، ألا وهو دمار حضارة قديمة على يد شعب همجي وما يترتب على ذلك من تكون بنية اجتماعية جديدة تنطلق مجدداً من نقطة الصفر \* ( روما والبرابرة ، والاقطاعية وبلاد الفول ، والامبراطورية البيزنطية والأتراك ) . ولا تبرح الحرب نفسها عند الشعب الهامي الفاتح ، كما أشرنا أعلاه ، أسلوباً طبيعياً في العلاقات يمارس بمزيد من اللهفة بقدر ما تخلق زيادة السكان بطريقة اشد الزاماً ، مع نمط الانتاج التقليدي والبدائي الذي هو النمط الوحيد الممكن بالنسبة الى هذا الشعب ، الحاجة الى وسائل جديدة للانتاج . وبالمقابل فاننا نشاهد في ايطاليا تمركزاً للملكية العقارية يتحقق بالوراثة ، وبالشراء والاستمانة أيضاً ؛ ذلك أن الانحلال الشديد الذي أصاب الأخلاق وندرة الزواج قد أديا الى اضمحلال العائلات القديمة اضمحلالاً تدريجياً وسقوط أملاكها بين أيدي عدد قليل من الناس . وفضلاً عن ذلك ، فقد حولت هذه الملكية العقارية الى مراعى ، وهو تحول تسبب ، فيما عدا الأسباب الاقتصادية العادية التي لا تبرح صالحة في أيامنا ، عن استيراد الحبوب المسلوبة أو المظنوبة كجزية ، وكذلك عما أعقب ذلك من قلة المستهلكين للقمح الايطالي . ولقد اختفى السكان الأحرار بصورة تامة تقريباً من جراء هذه الظروف ، وكان العبيد أنفسهم يهددون بالاضمحلال دون انقطاع بحيث كان لابد من الاستماعة عنهم باستمرار . وظلت العبودية تشكل أساس الانتاج برمتها ، ولم يتوصل العاميون أبداً ، وكان موضعهم بين الأحرار والعبيد ، الى الارتفاع مافوق شرط البروليتاريا الرثة Lumpenproletariat \* . وفيما عدا ذلك ، فإن روما لم تتجاوز مرحلة المدينة ؛ كانت مرتبطة بالأقاليم بروابط تكاد أن تكون سياسية محضة على وجه التقريب بحيث تستطيع الأحداث السياسية طبعاً أن تفصلها بدورها .

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] نصادف عند الماسيين الرومان بادية الامر الملاكين المقادين الصغار ومن بعد طلائع بروليتاريا لن تتطوّر على أية حال . وذلك من جراء نموها المتوسط بين المواطنين الملاكين والعبيد .

\*\*\* الترجمة الحرفية هي البروليتاريا في التياب الرثة ، وهي عناصر بائسة منطعة وغير منظمة من البروليتاريا المدنية ( التفرم ) .

وتظهر للمرة الأولى ، مع نمو الملكية الخاصة ، علاقات سوف نصادفها من جديد ، الملكية الخاصة الحديثة ، لكن على نطاق أوسع . فمن جهة واحدة تمرکز الملكية الخاصة الذي بدأ في وقت مبكر جداً في روما ، كما يثبت ذلك قانسون ليسينيوس لزراعي (v) ، وتقسّم سريعاً منذ أيام الحروب الأهلية ، وعلى الأخص في ظل إمبراطورية ؛ ومن جهة ثانية ، في ترابط مع هذه الوقائع ، تحول الفلاحين العامين لصغار إلى بروليتاريا كان وضعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعبيد يمنحها على أي حال من تحقيق تطور مستقل .

والشكل الثالث هو الملكية القطاعية ، أو ملكية المراتب المختلفة . فبينما كانت لأزمان القديمة تنطلق من المدينة ومن أرضها الصغيرة ، فقد انطلق العصر الوسيط من الريف . وإن السكان الذين كانوا قلائل في ذلك الحين ، وكانوا مبشرين على رقعة سيحة من الأرض ، ولم يزد الغزاة عددهم كثيراً ، قد سببوا هذا التغير لنقطة الانطلاق . هكذا فإن التطور القطاعي ، بصورة مخالفة لليونان وروما ، ينتشر في البدء على أرض واسع كثيراً حيث يفعل الفتوحات الرومانية وما استتبعته من اتساع للزراعة في الأصل . في القرون الأخيرة للإمبراطورية الرومانية المنحطة وفتحها من قبل البرابرة قد محقت كتلة من القوى المنتجة : لقد تدهورت الزراعة ، وانحطت الصناعة من جراء نقص أسواق لتصريف ، واضمحلت التجارة أو علقّت بفعل العنف ، ونقص عدد السدان ، الريفيين الحضريين على حد سواء . ولقد تطورت الملكية القطاعية انطلاقاً من هذه الشروط بأسلوب تنظيم الفتح الذي ترتب عليها ، وذلك تحت تأثير التنظيم العسكري الجرمانى . وإن هذه الملكية ، مثلها مثل الملكية القبلية والمضاعة ، لتركز بدورها على جماعة ليس العبيد هم الذين يشكلون حيالها الطبقة المنتجة بصورة مباشرة كما هي الحال في النظام القديم ، بل الفلاحون الصغار المسترقون . وفيما عدا ذلك تنهض المعارضة ضد المبدن بصورة متوازية مع التطور الدامل للقطاعية . إن البنية التراتبية للملكية إلمعارية والسيادة العسكرية التي توابها قد منحنا النباله السلطه الليه على الريفيق . ولقد كانت هذه البنية القطاعية ، مثلها مثل الملكية المضاعة القديمة ، اتحاداً ضد الطبقة المنتجة المسودة مع هذا الفارق الصغير ، الا وهو أن شكل الاتحاد والعلاقات مع المنتجين كانت مختلفة بسبب من اختلاف شروط الإنتاج .

إن هذه البنية القطاعية للملكية المقاربية يقابلها في المعلن الملكية النقابية التي هي تنظيم قطاعي للحرف . فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل فرد : إن ضرورة الاتحاد ضد النباله النهائية المتحدة ، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً ، والمنافسة المتعاطلة للأقنان الذين

كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة ، والبنية القطاعية للبلاد بمجموعها ، ولدت جميعاً **التقانات الحرفية Corporations** . وان الرساميل الصغيرة التي اقتصدتها شيئاً فشيئاً الحرفيون المنزليون ، وعدد هؤلاء الحرفيين الثابت بين مسكاً يتزايدون دون انقطاع ، قد طورت شرط العامل المياوم والمتهمن ، هذا الشرط الذي نادى في المدن الى قيام تراتب شبيه بالتراتب القائم في الريف .

فالملكية الرئيسية كانت تقوم اذن أثناء المرحلة القطاعية في الملكية العقارية الكبيرة اليها عمل الأتقان من جهة واحدة ، وفي العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتبع في شغل العمال المياومين من جهة ثانية . وكانت بنية كل من هذين الشكلين مشروطة بعلاقات الانتاج المحدودة - الزراعة البدائية والضيقة النطاق ، والصناعة الحرفية لقد كان تقسيم العمل ضئيلاً في أوج القطاعية ، وكان كل بلد يحل في ذاته المعارض بين المدينة والريف . وفي الحقيقة أن التقسيم الى مراتب كان بارزاً بشدة ، لكن اذ تركنا جانباً الانفصال الى أمراء حاكمين ونبالة واكثيوس وفلاحين في الريف، والانفصال الى معلمين ومياومين ومتهمنين ، وعاجلاً الى حشد من الشفيلة غير النظاميين أيضاً ، المدينة ، فإنه لم يكن ثمة تقسيم هام للعمل . ولقد زادت مصاعب تقسيم العمل هذا الزراعة من جراء الاستثمار المجزأ الذي كانت الصناعة المنزلية للفلاحين أنفسهم تد الى جانبه ؛ أما في الصناعة ، فإن العمل لم يكن مقسماً على الاطلاق داخل كل حرفة وكان تقسيمه محدوداً جداً بين الحرف المختلفة . وكان التقسيم بين التجارة والصناعة قائماً من قبل في مدن قديمة ، لكنه لم يتطور الا في وقت لاحق في المدن الجديدة ، حيث دخلت المدن في علاقات بعضها ببعض .

وكان تجمع البلدان الكبيرة المساحة في ممالك اقطاعية ضرورة بالنسبة الى النبالة الأرضية والى المدن على السواء . ولذا فقد قام ملك في كل مكان على رأس تنظيم الطبقة السائدة ، يعني النبالة .

هذه هي الحقائق اذن : ان أفراداً معينين \* أصحاب نشاط انتاجي وفق نمط معين يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة . ويجب في كل حالة على انفراد أن تبين المشاهدة التجريبية \* في الحقائق ، وبدون أي تخمين أو تضليل ، الرابطة بين البنية السياسية والاجتماعية والانتاج . ان البنية الاجتماعية والدولة تنشآن باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين ، لكن لهؤلاء الأفراد لا كما يمكن أن يظهروا في تصوراتهم

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] فيا علانات انتاج معينة .

★★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] التي تقتصر على المصطلحات الواقعية وحدها .

الخاص أو تصور الغير ، بل كما هم في الواقع ، يعني كما يعملون وينتجون مادياً ، وبالتالي كما يفعلون على أسس وفي شروط وجود معينة ومستتفة عن إرادتهم \* .  
 إن انتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادی الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر ، فهو لغة الحياة الواقعية . إن التصورات ، والفكر ، والتعامل الذهني بين البشر ، تبدو هنا أيضاً على اعتبارها اصداً مباشراً لسلكهم المادي . ينطبق الأمر نفسه على الانتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ، ولغة القوانين ، والأخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، الخ ، عند شعب بكامنه . فالبشر هم منتجو تصوراتهم ، وأفكارهم \*\* ، الخ ، لكن البشر الواقعيون ، الفاعلون ، كما هم مشروطون بتطور معين لقواهم الانتاجية والعلاقات التي تقابلها ، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها . فالوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي \*\*\* ، ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية . وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يدون لنا ، في الايديولوجية بكاملها ، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة \*\*\*\* ، فإن هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية ، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية بصورة مباشرة .

وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء الى الأرض ، فإن الصعود يتم هنا من الأرض الى السماء . وبكلام آخر ، فإن الانطلاق لا يتم مما يقوله البشر ، ويتوهمونه ، ويتصورونه ، ولا مما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخليهم وتصورهم ، كي يتم الوصول فيما بعد الى البشر الذين من لحم ودم ؛ لا ، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية ؛ وإن تصور تطور الانكسارات والأصدا الايديولوجية لهذا التطور الجياتي يتم انطلاقاً من تطورهم الجياتي الواقعي أيضاً .

★ | إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : | إن التصورات التي يستمها هؤلاء الأفراد هي أفكار أما عن علاقاتهم مع الطبيعة ، وأما عن علاقاتهم فيما بينهم ، وأما عن طبيعتهم الخاصة . ومن البديهي أن هذه التصورات هي في جميع هذه الحالات التعبير الواعي - الواقعي أو الوهمي - عن علاقاتهم الفعلية ونشاطهم الفعلي ، عن انتاجهم ، وعن تعاملهم ، وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي . وليس في الإمكان اصداً الفرضية الماكسة إلا إذا افترضنا أنه يوجد ، خارج فكر الأفراد الواقعيين ، المفروطين مادياً ، فكر آخر أيضاً ، فكر خاص . وإذا كان التعبير الواعي لشروط هؤلاء الأفراد الجياتية الفعلية تمييزاً وصحياً ، إذا هم وضعا في تصوراتهم الواقع رأساً على عقب ، فإن هذه الظاهرة هي أيضاً نتيجة لنشاطهم المادي المحدود وللحالات الاجتماعية الضيقة الناجمة عنه .

★ ( إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ) وإذا توخينا البقة ، البشر كما هم محدون بنسق انتاج حياتهم المادية ، وتعاملهم المادي ، وتطور اللاحق في البنية الاجتماعية والسياسية .

\*\*\* يحلل ماركس كلمة Bewusstsein ( الوعي ) الى عنصرها Das Bewusste Sein ( الوجود الواعي ) .

\*\*\*\* Camera Obscura باللاتينية في النص الأصلي .

وحتى الاشباح في العقل البشري هي تصميقات ناتجة بالضرورة عن تطور حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تعتمد على قواعد مادية. ومن جراء ذلك فان الاخلاق ، والدين ، والميتافيزياء ، وكل البقية الباقية من الایدولوجية ، وكذلك اشكال الوعي التي تقابلها ، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي . فهي لا تملك تاريخاً ، وليس لها أي تطور ؛ ان الأمر على النقيض من ذلك ، فالبشر اذ يطورون انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية هم الذين يحولون فكرهم ومنهجيات فكرهم على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم . فليس الوعي هو الذي يمين الحياة ، بل الحياة هي التي تعين الوعي . ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي على اعتباره الفرد الحي ، أما في الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الواقعية فان الانطلاق يتم من الافراد الواقعيين والأحياء بالذات ويتم اعتبار الوعي بوصفه وعيهم هم فقط \* .

وليست هذه الطريقة في اعتبار الأشياء مجردة عن المقدمات ، بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة . والبشر هم هذه المقدمات ، لا البشر المزولون والجامدون بأية طريقة وهمية ، بل البشر المأخوذون في عملية تطورهم الواقعية في شروط معينة ، وهو تطور مرئي تجريبياً . وحالما تتمثل هذه العملية للفعلية الحيوية ، يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لاحياة فيها ، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين هم تجريدون بعد ، أو النشاط الوهمي لذوات وهمية كما هو الأمر عند المثاليين .

فحيث ينقطع التخمين ، في الحياة الواقعية ، يبدأ اذن العلم الواقعي ، الايجابي ، يبدأ تحليل النشاط العملي ، تحليل عملية التطور العملي للبشر . ان العبارات الجوفاه عن الوعي تنقطع ، ويجب أن تحل معرفة واقعية مكانها . وان الفلسفة لتكف ، مسح دراسة الواقع ، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً ، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأعم التي يمكن تجريدها من دراسة تطوّر البشر التاريخي . وليس لهذه التجريدات أدنى قيمة اذا ما أخذت بعد ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الفعلي . ان في مقدورها على الأكثر أن تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة ، وفي الدلالة على تعاقب تطابقتها الخاصة . بيد أنها لا تقدم في حال من الأحوال ، مثل الفلسفة ، وصفاً أو مخططاً يمكن وفقاً له تكييف المصور التاريخية . وعلى العكس ، فان الصعوبة لا تبدأ الا حين يباشر في دراسة \* هذه المادة وتصنيفها ،

---

★ [ صياغة أخرى في المخطوطة : ] باعتباره وعي هؤلاء الافراد الذين يملكون نشاطاً عملياً .  
 ★★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] في البحث عن الترابط الفعلي ، العملي ، لهذه التطابقات المختلفة .

سواء إكان المقصود عصرًا مضى وانقضى أم الزمان الحاضر ، وفي تحليلها بصورة واقعية . أن التخلص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا ، ذلك أنها تنشأ عن دراسة تطور الحياة الفعلية وعمل الأفراد في كل عصر ، ولسوف نتناول هنا بعض هذه التجريدات التي سنستخدمها في مواجهة الأيديولوجية ونفسرها بأمنئة تاريخية .

من المؤكد \* أننا لن نكلف أنفسنا العناء \* كبر نفس لعلمانا الفلاسفة أنهم حين يخلون « في وعي الذات » الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الانسان ، حين يحررون « الانسان » من الدكتاتورية التي لم تثقل عليه أبداً ، لم يتقدموا خطوة واحدة « بتحرير » « الانسان » ، وأنه لا يمكن تحقيق تحرير فعلي الا في العالم الواقعي والا يوسائل واقعية ، وأنه لا يمكن إلغاء العبودية بدون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل ، ولا إلغاء الرق بدون تحسين الزراعة ، وأنه لا يمكن بصورة أعم تحرير البشر ماداموا لا يتمكنون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والسكن والملبس بتوعية وكمية مناسبتين \* \* \* . ان « التحرير » فعل تاريخي وليس فعلاً ذهنياً ، وهو

\* ان النص الذي سطره الآن قد اكتشف مؤخرًا ، مع بعض النصوص الأخرى التي سوف نشرها إليها أدناه في الفصلين الأول والثالث ، ونشر للمرة الأولى عام ١٩٦٢ في المجلة الدولية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثالث ، القسم الأول . وان النص التالي يمثل في صفحة مخطوطة ، ورقة ١ ( الوجه ) و ٢ ( الظهر ) . وتنقسم كل صفحة الى قسمين في الاتجاه العمودي ، وقد كتب النص ذاته في الجانب الأيسر ، بينما احتفظ بالعمود الأيمن من أجل الإضافات والمذكرات والملاحظات . وان هاتين الصفحتين هم الصفحتان الأولوان في دفتر يضم الصياغة الأولى للفصل الأول من الأيديولوجية الألمانية ، وقد رقمه ماركس من ١ الى ٧٢ . وان المذكرات الهامشية هي بخط ماركس ، أما النص الوارد في اليسار فقد نسخته ويديميير ( المترجم ) .

[ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة ، قبل كلمتي « من المؤكد » : ] في الحالة المتقدمة دحضت مسرراً وتكراراً الفكرة القائلة أن هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين القديسين قد خلقوا ، إذ كتبوا بعض الترهات عن الفكر المطلق ، « لا ذاتية الأفراد » ، فكان « الفرد » ، يعني كل كائن انساني ، « يكف عن كونه ذاتياً » ، ينحل بصورة فعلية في الروح المطلقه منذ يأخذ بعض أصحاب النسل القليل من التأمل يرون هذه الترهات « للفرد » ، مصيرين اليه الأمر بأن « ينحل » في أفعال ودعوات تردد « في الروح المطلق » ؛ ولناظ أن إذا كان هؤلاء الثيولوجون قد تمكنوا هم أنفسهم من الوصول الى هذه البلاغات الفلسفية ، فليس ذلك بسبب « تسمية الفرد ولاذاتيه » ، بل بسبب يؤس الوضع الاجتماعي .

\*\*\* [ يكتب ماركس عند هذا المستوى ، في العمود الأيمن : ] هيورباخ .

\*\*\* كتب ماركس بادي الأمر بتوعية وكثيرة كالتين : وقد شطب هذا البيت واستبدله بكلمة  
Vollständig

يتحقق بفضل شروط تاريخية ، [ تقدم ] الصناعة ، والت [ جولة ] [ والتر ] راعة ★ ...  
ومن بعد ، من جراء أطوار التطور المختلفة لديهم ، [ يثرون ★ ] هذه السخافات :  
الجوهر ، والذات ، والوعي الذاتي ، والنقد الخالص ، سواء بسواء مع العبث الديني  
واللاهوتي ، ثم يحذفونها من جديد عندما يبلغون مرحلة ثانية من التطور . ومن الطبيعي  
أنه في بلد مثل ألمانيا ، حيث لا يجري سوى تطور تاريخي حقير ، فإن هذه التطورات  
الخاصة بالأفكار ، هذه الحفارات المؤمثلة والمجازة ، تحل مكان التطورات التاريخية  
الفائبة : أنها تتأصل ويجب محاربتها . بيد أن هذا الصراع لا يملك أهمية تاريخية عامة ،  
بل يتحلى بأهمية محلية تحسب \*\*\* .

---

★ تنتهي جزأ الصبغة الأولى ( الوجه ) . المخطوطة تالفة . وإن الكلمات الواردة بين القوس  
كبيرة قد صحت وهي غير مقرونة في الأصل .

[ ملحوظات ومذكرات في السمود الأيمن : ] يعتقد فيورباخ ، مثله كمثله من فلسفة الآخرين ، أنه تجاوز  
الفلسفة . وأن النضال الذي خاضه الفرد حتى الوقت الراهن ضد العبودية ، يخلص مطامع النقد الفلسفي  
الإنساني . أما نحن فنؤكد أن هذا النضال ، كما هو دائر ، يركز هو نفسه على أوهام فلسفية . بخصوص (1)  
أن العبودية لم يتحقق بلوغها (1) .

التحرر الفلسفي والتحرر الفعلي ، الإنسان ، الأرواح ، الشروط الجيولوجية والهيروغرافية ،  
النخ . الجسد الإنساني [ أ ] حاجة و [ أ ] عمل (2) .  
★ هذه الكلمة مضافة من قبل الناشر الفرنسي .

\*\*\* أن بعض هذه الأفكار سوف ترد في النص في موضع لاحق .

[ صبغة أخرى في المخطوطة : ] هذا نضال لا يعمل نتائج جديدة إلى كتلة البشر ، ليس أكثر من النضال  
الذي يجابه المضادة بالهيمية . نضال ألمانيا (3) .  
[ إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] سيطنا القديس برونو « خصائص لودفيغ فيورباخ » .

---

(1) هذه الملحوظات جيتما تقرأ فقرة مفسرة على وجه التقريب .

(2) هذه الملحوظات واردة بصورة حرفية في صفحة أخرى من المخطوطة ( ص ٣٧ : ، الهامش  
رسم \*\*\* ) .

(3) أن هاتين الجملتين الأخريتين مشطوبتان في الأصل بثلاثة خطوط مائلة . أما بقية النص فمشطوب  
بصورة مبهمة : « ... » . ومع خط أفقي على عرض المصنفين كما يلي :

## ( التاريخ )

[ ٠٠٠ \* ] . في الحقيقة أن المقصود بالنسبة إلى المادي العملي ، يعني بالنسبة إلى **الشيوعي** ، هو توير العالم القائم ، مهاجمة الأوضاع القائمة كما يصادفها وتحولها عملياً . وإذا كنا نجد عند فيورباخ أحياناً وجهات نظر من هذا النوع ، فإنها لا تذهب قط أبعد من كونها حدوداً منعزلة ، وتأثيرها زهيد في مجمل تصوره العام بحيث لا يمكننا أن نرى فيها أي شيء آخر هنا سوى بنور قابلة للنمو . ان «تصور» العالم الحسي لدى فيورباخ \*.

يعني صياغة مراجعة ومصححة لمقالة نشرت من قبل في Norddeutch Blatter . وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الطابع المقدس حيث نحن أنفسنا (١) . - يوصف فيورباخ على أنه فارس « الجوهر » بفرض أسرار « وهي الذات » البويري . وعلى أي حال ، فهذا أمر عام ؛ فنحن بعض الوقت يقتصر هذا على أن يقول عن كل شيء وعن كل الناس أنهم « الجوهر » . وفي سياق هذه الاستعالية التي يتعرض لها فيورباخ ، يقفز رجلنا القديس من كتابات فيورباخ بصورة مباشرة إلى جوهر قسبية مارا من فوق بايلي وليبنز ، ولاياتي على ذكر مقال فيورباخ ضد الفلسفة والوضعية ، السفي هيسر في Hallische Jahrbucher ( **حوليات هال** ) لهذا السبب البسيط ، ألا وهو أن فيورباخ يتضح فيه ، في مواجهة المثالي الوضعية « للجوهر » ، كل علم وهي الذات «الطلق» في عصر كان القديس برونو يتأمل بعد فيه في موضوع الجبل بلا دنس ويعبر فيه عن نفسه بوضوح أعظم كثيراً [ ٠٠٠ ] مما [ ٠٠٠ ] فله قط [ ٠٠٠ ] (٢) . [ ملحوظات ومذكرات في «قصود الأيمن : [ سيخ جوفاء ، وحر [ كة [ قلمية . أمه [ بة [ الصيغ بالنسبة إلى الما [ نيا [ لفة [ ٠٠٠ ] (٣) هي لفة الو [ قاع ] . [ تحت الخط الأفقي : [ فيورباخ ، برونو . راجع برونو من فيورباخ ، بوصفه فارس الجوهر . كان هذا الإحمال « خطية » ، بالنسبة إلى الموضوع ، لأنه لم يكن منه يد . في هذا المقالة على وجه اللفة (٤) لا يدرس فيورباخ الوعي الذاتي الذي لا يبرح يشغل بال برونو مثل ل . . [ ابتداء من هذه النقطة ، لا يبدو «النص كونه» صياغة أخرى لفقرة من الفصل الثاني ( المقدس برونو ) ، الفقرة الثانية ، ويستطيع القارئ العودة إليها ] .

\* أن الصلحات التي رقمها ماركس ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ مقفولة .

★ [ صياغة أخرى في المخطوطة : [ «التصور» النظري .

(١) مطلع الجملة مشطوب .

(٢) المخطوطة تالفة .

(٣) كلمات غير معصرة .

(٤) أن عنه الإضافة تقع بالخط في مواجهة النص حيث تناقض مقالة فيورباخ التي ظهرت في **حوليات هال** .



يقتصر ، من جهة واحدة ، على مجرد تأمل هذا العالم ، ومن جهة أخرى على الملاحظة المجردة . أنه يقول « الإنسان » بدلا من أن يقول « البشر التاريخيين الفعليين » . و « الإنسان » هو في واقع الأمر « الألماني » . وفي الحالة الأولى ، في تأمل العالم الحسي ، يصطدم بالفرضية بشئيه هي في تناقض مع وعيه وعاطفته ، تمكث تناقض جميع أجزاء العالم الحسي الذي افترضه بصورة مسبقة ، وعلى الأخص تناقض الإنسان والطبيعة . وكما يطرح هذه الأشياء ، فإنه ملزم بالاتجاه الى أسلوب مزدوج في النظر ، فهو يتراجع بين أسلوب في النظر عامي لا يدرك الا « ما هو مرئي بالعين المجردة » وأسلوب في النظر أرفع ، فلسفي ، يدرك « الماهية الحقيقية » للأشياء \* . أنه لا يرى أن العالم الحسي الذي يحيط به ليس موضوعاً معطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه دون انقطاع ، بل نتاج الصناعة وحالة المجتمع ، وهذا بمعنى أنه نتاج تاريخي ، نتيجة فعالية مجموعة كاملة من الاجيال \* . كان كل جيل منها يرتفع على أكتاف الجيل السابق ، ويحكم صناعته وتجارته ويعدل نظامه الاجتماعي وفقاً لتحول الحاجات . ان أشياء « اليقين الحسي » الأبسط ليست هي نفسها معطاة لفيوبارخ الا بفعل التطور الاجتماعي ، والصناعة ، والمبادلات التجارية . ومن المعروف أن شجرة الكرّز ، مثلها كمثل جميع الأشجار المثمرة على وجه التقريب ، قد نقلت الى أجوائنا بفعل التجارة ، قبل عدد قليل من القرون فقط ، وبالتالي فإنها لم تعط « لليقين الحسي » لفيوبارخ الا بفضل هذا الفعل الذي مارسه مجتمع معين في عصر معين \* \* \*

وعلى أية حال ، ففي هذا التصور الذي يرى الأشياء كما هي فعلياً وكما جرت فعلياً ، فإن أية قضية فلسفية عميقة تنحل بكل بساطة الى واقعة تجريبية ، كما سترى ذلك بمزيد من الوضوح بعد قليل . فلنأخذ على سبيل المثال المسألة الهامة لعلاقات الإنسان والطبيعة ( أو حتى ، كما يقول لنا ذلك برونو في الصفحة ١١٠ \* \* \* ) ، « التناقضات في الطبيعة وفي التاريخ » ، فكان ثمة « شيئين » منفصلين هنا ، كان الإنسان لم يواجه على الدوام طبيعة هي تاريخية و تاريخاً هو طبيعي ( . ان هذه المسألة ، التي انحدرت من صلبها جميع « الأعمال ذات العظية التي لا يسبر غورها \* \* \* » عن « الجوهر » و « الوعي الذاتي » ، ترجع من تلقاء نفسها الى فهم الواقعة التالية ، ألا وهي

---

★ [ عند هذا المستوى ، كتب أنجلز في المودود الأمين : ] لا تقوم خطية فيوبارخ في أنه يخضع ما هو مرئي بالعين المجردة ، المظهر الحسي المقرر بفضل دراسة أعمق للأوضاع الشخصية . بل تقوم على العكس من ذلك في أنه لا يستطيع في آخر تحليل أن يتغلب على المادية دون أن يعتبرها « بالميتين » ، يعني من خلال « منظار » الفيلسوف .

★ ★ [ صيغة أخرى في المخطوطة : ] أنها في كل عصر تاريخي نتيجة فعالية مجموعة من الاجيال .

★ ★ ★ [ عند هذا المستوى ، كتب ماوكس في المودود الأمين : ] فيوبارخ .

★ ★ ★ برونو وير : « خصائص لودفيغ فيوبارخ » ، المجلد الثالث .

★ ★ ★ ★ إشارة الى بيت من قصيدته لفوته ( مقدمة في السماء ) .

إن « وحدة الإنسان الطبيعية » الذئمة الصيت قد وجدت منذ أقدم الأزمان في الصناعة . ومثلت بطريقة مختلفة ، في كل عصر ، وفقاً لتطور الصناعة الأعظم أو الأقل ؛ وينطبق الأمر نفسه على « فضال » الإنسان ضد الطبيعة ، حتى تكنت القوى الانتاجية لهذا الإنسان من التطور على أساس مناسب . أن الصناعة والتجارة ، والانتاج ومبادلة الحاجات الحيوية ، تشتترط من جانبها التوزيع ، وبنية الطبقات الاجتماعية المختلفة ، كما تكون بدورها مشروطة من قبل هذه الأخيرة في نمط عملها . وهذا هو السبب في أن فيورباخ لا يرى ، في مانثستر مثلاً ، سوى مصانع وآلات حيث لم يكن هناك ، قبل قرن واحد ، سوى دواليب غزل وأنوال ، ولا يكتشف إلا مراعي ومستنقعات في الريف الروماني حيث ما كان يجد ، في عصر أوغسطس ، إلا كروماً وعزبات للرؤساء الرومان . أن فيورباخ يتحدث بصورة خاصة عن تصور علم الطبيعة ، ويستحضر أسراراً لاكتشفه الأليون الفيزيائي والكيميائي : لكن أين يكون علم الطبيعة لولا التجارة والصناعة ؛ وحتى هذا العلم الطبيعي الذي يسمى « صرفاً » ، ليست التجارة والصناعة ، نشاط البشر المادي ، هي التي تعين له هدفاً وتزوده بالمواد ؟ وهذا النشاط ، هذا العمل ، هذا الخلق المادي المتواصل من جانب البشر ، وباختصار هذا الانتاج ، هو أساس كل العالم الحسي كما هو موجود في أيامنا ، بدليل أنه اذا توقف ، ولو لسنة واحدة ، فإن فيورباخ لن يجد فحسب تبديلاً هائلاً في العالم الطبيعي ، بل سوف يحزن سرياً أيضاً على فقدان كل العالم الانساني وقدرته الخاصة على التأمل ، بل فقدان وجوده الخاص . ومن المفروغ منه أن أولية الطبيعة الخارجية تظل قائمة مع ذلك ، وهذا كله لا يمكن بالتأكيد أن ينطبق على البشر الأولين المنتجين **بالتوالي العفوي** \* ، بيد أن هذا التمييز لا يملك معنى الا بقدر ما تعتبر الإنسان مغايراً للطبيعة . وفيما عدا ذلك ، فإن هذه الطبيعة التي تسبق تاريخ البشر ليست في حال من الأحوال الطبيعة التي يحيا فيورباخ فيها ؛ أن هذه الطبيعة لا وجود لها في أي مكان في أيامنا الحاضرة ، ربما باستثناء بعض الجزر المرجانية الاسترالية الحديثة التشكل ، وبالتالي فإنه لا وجود لها بالنسبة الى فيورباخ أيضاً .

ولنعترف بأن فيورباخ يملك على الماديين « الصرفين » الحسنة العظمى لادراكه أن الإنسان « شيء حسي » هو الآخر ؛ لكن فلندع جانباً حقيقة أنه يدركه بوصفه « شيئاً حسياً » فحسب وليس بوصفه « فعالية حسية » ، ذلك أنه يتمسك هنا أيضاً بالنظرية ولا يدرك البشر في سياقهم الاجتماعي المعطى ، في شروطهم الحياتية المعطاة التي جعلت منهم ما هم عليه ؛ ومع ذلك فإنه لا يتوصل مطلقاً الى البشر الذين يوجدون ويفعلون واقعياً ، بل يتمسك بتجريد « الإنسان » ، ولا يتوصل الى الاعتراف بالإنسان « الفعلي » ، الفردي ، الذي من لحم ودم « الا في العاطفة ؛ وبكلام آخر فإنه لا يعرف

\* Generatris Aequinoca ، بالإبينية في النص الأصلي .



الأخص بقدر ما ظلوا صحناء الأيديولوجية السياسية ، قد قاموا مع ذلك بالمحاولات الأولى من أجل إعطاء كتابة التاريخ أساساً مادياً ، وذلك حين كانوا السابقين الى كتابة تاريخ المجتمع المدني ، والتجارة ، والصناعة .

والنقطة الثانية هي أن تلبية الحاجات الأولى ( عمل التلبية وأداة التلبية التي تم اكتسابها ) تدفع الى حاجات جديدة - وهذا الانتاج لحاجات جديدة هو العمل التاريخي الأول . واننا لنتعرف هنا في الحال على المادة التي صنعت منها الحكمة التاريخية العظمى التي يتحلى الألمان بها ، هؤلاء الذين اذًا اغتفروا الى المادة الايجابية أو لم يتمكنوا من المجادلة في السخافات اللاهوتية أو السياسية أو الأدبية ، راحوا يؤكدون أن هذا ليس بالتاريخ في حال من الأحوال ، بل « عصوراً قبل تاريخية » ليس غير . وعلى أية حال ، فانهم لا يفسرون لنا كيف تنتقل من هذه السخافة ولا قبل التاريخ ، الى التاريخ بكل معنى الكلمة ! هذا بالرغم من أن تأملهم التاريخي يتشبث ، من جهة ثانية ، « بما قبل التاريخ » هذا بلهفة خاصة ، متوهمين أنه في مأمن اذن من تصديات « الوقائع المفجعة » ، ولأنه يستطيع هنالك أن يطلق في الوقت ذاته الصنان لغيرته التأملية ، وأن ينشئ الفرضيات بالآلاف ويحطها .

وان الطرف الثالث الذي يتدخل هنا في التطور التاريخي منذ البداية هو أن البشر ، الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم ، يشعرون في صنع بشر آخر ، في التكاثر : تلك هي العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين الأهلين والأولاد ، الأسرة . وان هذه الأسرة التي كانت في الأصل العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقت لاحق ، عندما تخلق الحاجات المتعاطلة علاقات اجتماعية جديدة وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة . علاقة ثانوية ( الا في ألمانيا ) ، ونتيجة ذلك فانه يجب أن نعالج ونحلل موضوع هذه الأسرة وفقاً للوقائع التجريبية القائمة ، وليس وفقاً لمفهوم الأسرة « كما هي العادة في ألمانيا » . وما لا ريب فيه أنه لايجوز اعتبار هذه المظاهر الثلاثة للنشاط الاجتماعي على أنها ثلاث مراحل مختلفة ، بل على أنها ثلاثة مظاهر فحسب ، أو - اذا شئنا أن نستعمل لغة واضحة بالنسبة الى الألمان - ثلاث « لحظات » توطدت منذ فجر التاريخ ومنذ البشر الأولين ، وهي لا تبرح تنظاها في التاريخ اليوم .

ان انتاج الحياة ، سواء حياة المرأة الخاصة بالعمل أم الحياة الجديدة بالتناسل ، تظهر لنا اذن منذ الآن على أنها علاقة مزدوجة ، علاقة طبيعية من جهة واحدة ، وعلاقة اجتماعية من جهة ثانية . واننا نقصد بالعلاقة الاجتماعية التعاون بين أفراد عديدين كأنثى ما كانت الشروط ، وبأية طريقة كانت ، ولاية غاية كانت . ويتربص على ذلك أن نمطاً معيناً للانتاج ، أو مرحلة صناعية معينة ، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون ، أو مرحلة اجتماعية معينة ، وهذا النمط للتعاون هو بعد ذاته « قوة منتجة » . ويتربص على ذلك أيضاً أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية ،

وبالتالي فإن « تاريخ البشرية » يجب أن يدرس ويمالج دائماً في علاقته بتاريخ الصناعة والمبادلة . بيد أنه من الواضح أيضاً أنه من المحال في ألمانيا كتابة مثل هذا التاريخ، لأن الألمان لا يفتخرون إلى القدرة على تصوره وإلى المواد فحسب ، بل يفتخرون أيضاً إلى « اليقين الحسي » ، ذلك أنه لا يمكن إجراء التجارب على هذه الأمور من الجانب الآخر من الراين مادم التاريخ قد توقف هناك . وهكذا ، فإنه من الجلي تماماً منذ البداية أن ثمة رابطة مادية تجمع البشر ببعضهم بعضاً تتحدد بحاجاتهم ونمط انتاجهم ، وهي قديمة قسم البشر أنفسهم . وإن هذه الرابطة لتتخذ على الدوام أشكالاً جديدة ، وبذلك تمثل « تاريخاً » حتى دون أن يوجد بعده أي هراء سياسي أو ديني يحقق علالة على ذلك التماسك بين البشر .

الآن فقط ، بعدما أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات ، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية ، نجد أن الإنسان يملك « وعياً » أيضاً ؛ بيد أنه ليس على أي حال بالوعي الأصلي ، ليس بالوعي « الخالص » منذ الوهلة الأولى . فمنذ البداية تنقل لعنة على « الروح » ، لعنة « اثنال » المادة عليها ، هذه المادة التي تتظاهر هنا في صورة طبقات مضطربة من الهواء ، وأصوات ، وباختصار في صورة اللغة . إن اللغة قديمة قدم الوعي ، فاللغة هي الوعي الفعلي ، العملي ، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين ، وبالتالي موجود اذن كذلك بصورة فعلية من أجلي فقط . فاللغة انما تنشأ ، مثلها مثل الوعي ، من الحاجة ، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين \* . فهي موجودة بالنسبة الي حيشما توجد علاقة ؛ إن الحيوان « ليس في علاقة » مع أي شيء ، لا يقيم أية علاقات على الإطلاق . فعلاقة الحيوان بالآخرين لا توجد بالنسبة اليه على أنها علاقة . وهكذا فإن الوعي ، من البداية ، نتاج اجتماعي ، وهو يبقى كذلك ما بقي البشر . ومن المفروغ منه أن الوعي هو ، باديء الأمر ، مجرد وعي البيئة الحسية الأقرب ووعي الرابطة المحدودة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الواقعة خارج الفرد الذي يمي . وفي الوقت ذاته ، فإنه وعي الطبيعة التي تنتصب باديء الأمر في وجه البشر على أنها قوة غريبة كلياً ، فائقة القدرة ، تامة المنعة ، يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة ، وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات . وبنتيجة ذلك فإنه وعي حيواني خالص للطبيعة

---

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المود الامين : ] أن للبشر تاريخاً لأنهم أدركوا حياتهم ، وفسلا عن ذلك لأن عليهم أن ينتجوا بطريقة معينة . وهذا ما يقرره تنظيمهم المدني ؛ وإن وعيهم ليتقرر بالطريقة ذاتها على وجه اللغة .

[ صياغة ثانية في المخطوطة : ] اننا نجد أن الإنسان يملك فيما يملك « الروح » ، وإن هذا « الروح » يتظاهر « بوصفه وعياً » .

★★ [ عن الكلمات التالية قد فُطبت في المخطوطة : ] أن وعي هو علاقتي بالبيئة المحيطة بي .

( الدين الطبيعي \* ) . واث وعي ضرورة الارتباط مع الأفراد من حوله يشكل من جهة أخرى ، بالنسبة الى الانسان ، بداية الوعي بأنه يحيا في مجتمع . وان هذه البداية لحيوانية بقدر الحياة الاجتماعية نفسها في هذه المرحلة . انه وعي قطيبي خالص ، ولا يمتاز الانسان من الخوف في هذه النقطة الا بالحقيقة التالية ، الا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة ، أو أن غريزته هي غريزة واعية . وان هذا الوعي القطبي أو القبلي يحقق تطوره وامتداده اللاحقين من خلال الانتاجية المتعاطفة ، وازدياد الحاجات وزيادة السكان التي هي في أساس المنصرين السابقين . ويتطور مع هذه الأمور تقسيم العمل الذي لم يكن في الأصل سوى تقسيم للعمل في العملية الجنسية ، ومن بعد أصبح ذلك التقسيم للعمل الذي يتطور تلقائياً أو « طبيعياً » بفضل الاستعداد الطبيعي ( القوة الجسدية على سبيل المثال ) ، والحاجات ، والطوراء ، الخ ، الخ . \*\* . ولا يصبح تقسيم العمل تقسيماً للعمل حقاً وفعلًا الا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والذهني \*\*\* . وابتداء من تلك النقطة يستطيع الوعي أن يتباهى فضلاً بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة ، وأنه يمثل فعلاً شيئاً مادون أن يمثل شيئاً فعلياً ؛ ان الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم ، وأن ينصرف الى تكوين النظرية « الخالصة » ، اللاهوت ، والفلسفة ، والأخلاق ، الخ . لكن حتى اذا دخلت هذه النظرية ، من لاهوت ونفسية وأخلاق ، الخ . في تناقض مع العلاقات القائمة ، فان هذا لا يمكن أن يحدث الا لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع قوى الانتاج القائمة ؛ وان هذا ليتمكن أن يحدث ، فضلاً عن ذلك ، في مجال وطني معين من العلاقات لأن التناقض في هذه الحال يحدث ليس ضمن هذا المجال الوطني ، بل بين هذا الوعي الوطني وممارسة الأمم الأخرى \*\*\*\* ، يعني بين الوعي الوطني والوعي العام لامة ما ( كما نرى ذلك في ألمانيا حالياً ) ، ويبدو انّ بالنسبة الى هذه الأمة ، بالضبط لأن التناقض لا يمثل في الظاهر الا بوصفه تناقضاً في أحشاء الوعي الوطني ، أن الصراع يقتصر على هذه القدرة الوطنية ، بالضبط

---

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الايمن : ] نرى في الحال ان هذا الدين الطبيعي ، او جنة العلاقات المينة حيال الطبيعة ، مشروطة بشكل الجتمع والعكس بالعكس . فها ؛ كما هي الحال في كل مكان آخر ، تظهر هوية الانسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً ، الا وهو أن سلوك البشر المحدود حيال الطبيعة يشترط سلوكهم المحدود فيما بينهم ، وأن سلوكهم المحدود فيما بينهم يقرط بدوره ملائمتهم المحدودة مع الطبيعة . بالضبط لأن الطبيعة تكاد الا تكون قد تمرصت لأي تغيير من قبل التاريخ . ★ [ ملحوظة مستطرفة بيد ماركس في المصود الايمن : ] يطور البشر الوعي في إطار التطور المعاصر العلمي .

★★★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الايمن : ] يتلاق مع ذلك اول هسكل للأيديولوجيين الكهنسة .

★★★★★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الايمن : ] الفهم . الا ان والايديولوجية بعينها هذه ،

لأن هذه الأمة هي المتعفن في ذاته . وفيما عدا ذلك ، فلا أهمية على الإطلاق لما سوف يباشر الوعي صنعه من تلقاء ذاته ؛ أن كل مانحصل عليه من هذا «لعن كلب هو الاستدلال بأن هذه اللحظات الثلاث ، قوى الانتاج والحالة الاجتماعية والوعي ، يمكن ويجب أن تدخل في تناقض فيما بينها لأن تقسيم العمل يتضمن امكانية ، بله واقع ، أن يؤول النشاط الذهني والمادي \* - المتعة والعمل ، الانتاج والاستهلاك - الى أفراد مختلفين يقتسمونه فيما بينهم ، ولأن الامكانية الوحيدة لعدم قيام التناقض بين هذه العناصر تكمن في الغاء تقسيم العمل من جديد . وفيما عدا ذلك ، فانه من البديهي أن « الأشباح » و « الروابط » و « الكائن الأعلى » و « المفهوم » و « الأوهام » هي مجرد تعبير ذهني مثالي ، التصور الظاهري للفرد المنعزل ، تصور قيود وتحديدات تجريبية جداً يتحرك ضمنها نمط انتاج الحياة وشكل التعامل المترن به \*\*\* .

إن هذه التقسيم للعمل ، الذي تنطوي فيه جميع هذه التناقضات ، والذي يركز بدوره على تقسيم العمل الطبيعي في الأسرة وانفصال المجتمع الى أسر مفردة ومتعارضة - يتضمن بصورة متواقة توزيع العمل ومنتجاته ، وهو توزيع غير متكافئ في واقع الأمر . كميًا وكيفيًا على حد سواء ؛ وبالتالي فانه يتضمن الملكية التي تقوم نواتها ، شكلها الأول ، في الأسرة حيث الزوجة والأولاد عبيد الرجل . إن هذه العبودية ، بالرغم من انها لاتبرح بدائية جداً وكامنة في الأسرة ، هي الملكية الأولى ، لكنها تقابل على أكمل وجه ، حتى في هذه المرحلة الباكرة ، تعريف الاقتصاديين المحدثين الذين يسمونها القدرة على التصرف بقوة عمل الآخرين . وفيما عدا ذلك فان تقسيم العمل والملكية الخاصة تعبيران متماثلان ، يعبر الأول فيما يتعلق بالنشاط عما يعبر الثاني عنه فيما يتعلق بنتائج هذا النشاط :

وعلاوة على ذلك فان تقسيم العمل ينطوي في الوقت ذاته على التناقض بين مصلحة الفرد المنعزل أو العائلة الفردية والمصلحة الجماعية لجميع الأفراد الذين يقوم تعامل فيما بينهم . والاكثر من ذلك أن هذه المصلحة الجماعية لاتوجد في المخيلة وحدها مثلاً بوصفها « المصلحة العامة » ، بل قبل كل شيء في الواقع ، من حيث هي التبنية المتبادلة للأفراد الذين يقسم العمل فيما بينهم .

★ [ أن المقرة التالية قد سطبت في المخطوطة : ] النشاط والفكر ، يعني النشاط دون فكر والنفس دون نشاط .

★ تعابير يستعملها الهيغلون الشباب ، وشعرز بصورة خاصة :

★★★ [ أن المقرة التالية قد سطبت في المخطوطة : ] أن هذا التعبير الثاني من المقرة الاقتصادية لا يلائم ليس نظرياً خالصاً فحسب ، بل هو قائم كذلك في الوعي الفعلي ، يعني أن الوعي الذي يتجرده والفعل يدخل في تناقض مع نمط الانتاج القائم لايشكل هيئات وفلسفات فحسب ، بل هو أيضاً .

وأخيراً ، فإن تقسيم العمل يقدم لنا في الحال المثال الأول على حقيقة التالية :  
 مادام البشر باقين في المجتمع الطبيعي ، يعني مادام هناك انشقاق بين المصلحة الخاصة  
 والمصلحة المشتركة ، وبالتالي مادام النشاط مقسماً ليس بصورة طوعية ، بل بصورة  
 طبيعية ، فإن عمل الإنسان الخاص يتحول إلى قوة غريبة معارضة له ، تستعبده بدلا  
 من أن تكون خاضعة لاشرافه . ذلك أنه حالما يقوم توزيع العمل ، فإن كل امرئ يحصل  
 على مجال لنشاط خاص به ومقصود عليه ، وهو مجال يفرض عليه ولا يستطيع الإفلات  
 منه . أنه قناص ، أو صياد ، أو راع ، أو ناقد نقدي (هـ) ، ولا بد له أن يتأثر على ذلك  
 إذا لم يكن راغباً في فقدان وسيلة معيشته . أما في المجتمع الشيوعي ، حيث لا يملك  
 كل واحد مجالا واحداً للنشاط مقصوداً عليه وحده ، بل يستطيع أن يصبح ضليعا في  
 أي فرع يحلو له ، فإن المجتمع ينظم الانتاج العام ، وبذلك يتيح له أن يفعل هذا الشيء  
 اليوم ، وذلك الشيء الآخر غداً ؛ أن اقنص صباحاً ، وأصيد بعد الظهر ، وأربي  
 الماشية مساء ، وأمارس النقد بعد العشاء ، حسب رغبتني الخاصة ، دون أن أصبح  
 قسماً قنصاً أو راعياً أو ناقلاً . أن هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي ، هذا التجبر  
 لمتجننا الخاص في قوة موضوعية تملو علينا وتفلت من رقابتنا ، تخيب آمالنا وتفسد  
 تقديراتنا ، هو أحد العوامل الرئيسية في التطور التاريخي حتى يومنا الحاضر \* .

وان هذا التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو الذي  
 يدفع هذه المصلحة الجماعية لأن تتخذ شكلا مستقلا على اعتبارها الدولة ، وهو شكل  
 منفصل عن المصالح الفعلية للفرد والجماعة ، ولأن تتخذ في الوقت ذاته صورة الجماعة  
 الوهمية ، لكن القائمة بصورة دائمة على الأساس المشخص للروابط القائمة في كل  
 تجمع عائلي وقبلي - كروابط اللحم والدم ، واللفة ، وتقسيم العمل على نطاق واسع ،  
 وغير ذلك من المصالح ؛ واننا لنجد بصورة خاصة بين هذه المصالح ، كما سنشرح ذلك  
 أدناه ، مصالح الطبقات المشروطة مسبقاً بتقسيم العمل ، هذه الطبقات التي تنفصل في  
 كل تجمع من هذا النوع ، والتي تسيطر إحداها على جميع الطبقات الأخرى . وترتب  
 على ذلك أن جميع الصراعات داخل الدولة ، الصراع بين الديمقراطية والارستقراطية  
 والملكية ، والصراع من أجل حق الاقتراع ، النخ ، النخ ، ليست سوى الأشكال الوهمية  
 التي تجري فيها الصراعات الفعلية للطبقات المختلفة فيما بينها ( وليس لدى النظرين  
 الألمان أوهي فكرة عن هذا الأمر ، بالرغم من حصولهم على مفصل كاف إلى الموضوع في  
 الحوليات الألمانية الفرنسية وفي العائلة المنقصة (١) ) . وترتب على ذلك أيضاً أن كل

---

\* [ إن الفترة التالية قد طبعت في المخطوطة : ] وفي الملكية ، التي هي بانيء الأثر مؤسسة انشعابا  
 البشر أنفسهم ، سرعان ما تطمئ المجتمع هيئة جديدة لم يرد لها في حال من الأسوان صناعات الاصليكون ،  
 وأضعة لمبني كل من لم يتخلى بصورة نهائية في « الوعي » الذاتي « أو « الأوس » .



طبقة تطمح الى السيادة ، حتى اذا كانت سيادتها تفترض ، كما هي الحال بالنسبة الى البروليتاريا ، الغاء الشكل القديم للمجتمع بكليته والغاء السيادة بالذات ، لا بد ان تنفوذ بادية الأمر بالسلطة السياسية كما تمثل بدورها مصلحتها على أنها المصلحة العامة ، وهو أمر لا مناص لها من القيام به بادية الأمر .

ولما كان الأفراد لا يطلبون الا مصلحتهم الخاصة وحدها - التي لا تتطابق بالنسبة اليهم مع مصلحتهم الجماعية، نظراً لأن العام ليس في آخر الأمر سوى شكل وهمي للحياة الجماعية - فان هذه المصلحة الأخيرة سوف تمثل ، لهذا السبب بالضبط ، على اعتبارها مصلحة « غريبة » عليهم و « مستقلة » عنهم ، وهي بدورها مصلحة « عامة » خاصة وخصوصية ؛ أو يجب عليهم أن يتقوا ضمن هذا النزاع ، كما هي الحال في الديمقراطية . ومن جهة أخرى أيضاً ، فان الصراع العملي لهذه المصالح الخاصة ، التزم تتعارض باستمرار بصورة فعلية مع المصالح الجماعية والمصالح الجماعية بصورة وهمية ، يجعل التدخل العملي والكبح من جانب المصلحة « العامة » الوهمية في صورة الدولة أمرين ضروريين . وان القوة الاجتماعية ، يعني القوة الانتاجية المتضاعفة ، التي تنشأ من تعاون أفراد مختلفين كما يتحدد بفعل تقسيم العمل ، لا تظهر في نظر هؤلاء الأفراد على أنها قوتهم الموحدة الخاصة ، لأن هذا التعاون نفسه ليس انواديًا ، بل نشأ بصورة طبيعية ؛ انها تظهر لهم ، على العكس من ذلك ، على أنها قوة غريبة قائمة خارجاً عنهم ، هم جاهلون بأصلها وهدفها ، وبالتالي فهم عاجزون عن التحكم فيها ، بل هي على النقيض من ذلك تجتاز سلسلة خاصة من أطوار التطور ومراحلها المستقلة جداً عن ارادة الانسانية ومسيرتها ، بحيث تتحكم هي في الحقيقة في هذه المسيرة وتلك الارادة .

ان هذا « الاستلاب » ( كي نستخدم عبارة مفهومة لدى الفلاسفة ) لا يمكن طبعاً الغاؤه الا بتوفر شرطين عمليين . فحتى يصبح قوة « لا تطاق » ، يعني قوة يقوم البشر بثورة ضدها ، لا بد بالضرورة أن يكون قد جعل الكتلة العظمى من البشرية كتلة « محرومة من الملكية » ، تجد نفسها في الوقت ذاته في تناقض مع عالم من الثراء والثقافة قائم فعلياً ، وهما شيئان يفترض كلاهما زيادة عظمى في القوة الانتاجية . يعني مرحلة عليا لتطورها . ومن جهة أخرى ، فان هذا التطور للقوى الانتاجية ( الذي يتضمن سلفاً ان وجود البشر التجريبي العملي يجري على صعيد التاريخ العالمي بدلاً من أن يجري على صعيد الحياة المحلي ) هو شرط عملي مطلق للضرورة ، لأن الغاية هي التي تصبح بدونه عامة ، ولا بد مع الاملاق من تجديد الصراع من أجل الضروريات ومن السقوط مجدداً في القمامة القديمة . وفضلاً عن ذلك فانه شرط عملي لازم ، لأن التعامل العمومي بين البشر لا يمكن أن ينشأ الا بفعل هذا التطور العمومي للقوى الانتاجية ، ولانه يولد من جهة واحدة لدى جميع الأمم بصورة متواقة ظاهرة الكتلة « المحرومة

من الملكية ، ( المزاحمة العمومية ) ، ويحصل من بعد كل أمة رهنًا بثورات الأمم الأخرى ، وقد وضع أخيراً البشر العموميين تجريبياً ، الذين يحيون التاريخ العالمي ، مكان الأفراد الذين يحيون على صعيد محلي . وبدون ذلك ، ١ - لا يمكن للشيوعية أن توجد إلا على اعتبارها ظاهرة محلية ؛ ٢ - ما كان يمكن لقوى التعامل نفسها أن تتطور على أنها قوى عمومية ، وبالتالي قوى لاتطاق ؛ لقد كانت تظل «ظروفاً» داخلية مطوقة بالأوهام المحلية؛ ٣ - أن مثل هذا الامتداد للتعامل سوف يلغي الشيوعية المحلية . فلا تكون الشيوعية ممكنة تجريبياً إلا على اعتبارها فعلاً تقوم به الأمم السائدة « دفعة واحدة » وبصورة متوافتة ، الأمر الذي يفترض بصورة مسبقة التطور العمومي للقوى الانتاجية والتعامل العالمي الوثيق الصلة بالشيوعية .

وكيف يمكن لولا ذلك أن يكون للملكية عنى سبيل المثال تاريخ في حال من الأحوال وأن تكون اتخذت اشكالاً مختلفة ؟ مثلاً كيف يمكن أن تكون الملكية العقارية ، وفقاً للشروط المختلفة المائلة ، قد تقدمت في فرنسا من التجزئة الى التمرکز بين أيدي القليلين ، وفي انكلترا من التمرکز بين أيدي القليلين الى التجزئة ، كما هي الحال فعلياً في الوقت الراهن ؟ أو كيف يحدث أن التجارة ، التي ليست هي في آخر الأمر شيئاً أكثر من مبادلة منتجات أفراد مختلفين وبلدان مختلفة ، تتحكم في العالم بأسره من خلال علاقة العرض والطلب - وهي علاقة تحوم فوق العالم ، على حد تعبير اقتصادي انكليزي ، مثل قدر الأقدمين ، وتوزع بيد خفية السعادة والتيساسة على البشر ، وتنشيه الامبراطوريات وتتمر الامبراطوريات ، وتسبب قيام الأمم وزوالها - بينما تنحل قوة علاقة العرض والطلب وتذهب هباء منثوراً مع الغاء القاعدة التي هي الملكية الخاصة ، وقيام التنظيم الشيوعي للانتاج الذي يلغي عند الانسان ذلك الشعور بأنه يقف حيال نتاجه الخاص وكأنه يقف أمام قوة غريبة . وعندئذ يستعيد البشر السيطرة على المبادلة والانتاج ونشط العلاقة المتبادلة ما بينهم .

ليست الشيوعية بالنسبة إلينا **أوضاعاً** ينبغي اقامتها ، مثلاً أعلى ينبغي الواقع أن يتطابق معه . اننا ندعو الشيوعية **الحركة الواقعية** التي تلغي الأوضاع القائمة حالياً . وأن شروط هذه الحركة \* لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الحاضر .

وليساً عما ذلك ، فإن كتلة **الشخيلة المعدمين** - وهم قوة عمل كتملة منفصلة عن رأس المال وعن أي نوع من تلبية الحاجات حتى المحدود منها - تفترض **السوق العالمية** - مثلاً يفترضه اذن أيضاً ، وليس بصورة مؤقتة ، فقدان هذا العمل بالذات على اعتبارها مصدراً مأموناً للحياة ، وهو فقدان يترتب على المزاحمة . وهكذا فإن البروليتاريا \* \*

★ [ أن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة ؛ ] يجب أن تقرأ هي نفسها وفقاً للواقع الذي ،  
★★ [ أن الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة ؛ ] نفترض ان كان للتاريخ العمومي وجوداً تجريبياً فعلياً ،

لا يمكن أن توجد الا على صعيد التاريخ العالمي ، تماماً كما أن الشيوعية ، التي هي نشاطها ، لا يمكن أن تصادف على الإطلاق الا من حيث هي وجود « تاريخي عالمي » .  
الوجود التاريخي العالمي للأفراد ، وبكلام آخر وجود الأفراد المرتبط مباشرة بالتاريخ العالمي .



ان شكل التعامل المعين بالقوى الانتاجية الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة ، والمعين بدوره لهذه المراحل ، هو المجتمع المدني . وان لهذا المجتمع المدني ، كما يتضح مما قلنا أعلاه ، مقدماته وأساسه في الأسرة البسيطة والمركبة ، ما يسمى العشيرة ، وان العوامل المقررة الأكثر دقة لهذا المجتمع قد عُدت في ملاحظتنا أعلاه .  
وانه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية ، المسرح الحقيقي للتاريخ كله ، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى ، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرفانة \* .

ان المجتمع المدني يشتمل على مجمل علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة لتطور القوى الانتاجية . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة . وبذلك يتعالى على الدولة والأمة ، بالرغم من أنه يتوجب عليه ، من الجانب الآخر أيضاً ، أن يؤكد نفسه في علاقاته الخارجية ، بوصفه قومية ، وأن ينظم ذاته في الداخل بوصفه دولة . ان عبارة « المجتمع المدني » ( *Bürgerliche Gesellschaft* ) \*\* قد برزت في القرن الثامن عشر ، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعي القديم والوسيطي . وان المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ؛ ومهما يكن من أمر ، فان التنظيم الاجتماعي المترتب بصورة مباشرة على الانتاج والتجارة ، هذا التنظيم الذي يشكل في جميع المصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية ، قد سمي على الدوام بالاسم ذاته .



ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد والرساميل والقوى الانتاجية التي تنقلها اليه الأجيال السابقة ؛ ومن جراء ذلك ، فان كل جيل يواصل اذن ، من جهة واحدة ، نمط النشاط المنقول اليه ، ولكن في ظروف متغيرة

\* [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] أخذنا بين الاعتبار بصورة رئيسية حتى الآن مظهر واحد فقط للنشاط الانساني ، ألا وهو عمل البشر في الطبيعة . اما المظهر الآخر ، عمل البشر في البشر (١) ...  
\* ( *Bürgerliche Gesellschaft* ) « المجتمع البورجوازي » او « المجتمع المدني »  
( ملاحظة من الناشر : )

(١) [ كتبها ملوكس عند هذا المستوى في الممراد الإيمن : ] التعاون والقوة الانتاجية .

جندياً ، ومن جهة ثانية يعدل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً ؛ وإن هذه الوقائع لتتشوه حين يجعل التاريخ الأحداث هدفه للتلوين السابق . وهكذا ينسب الى اكتشاف أمريكا ، على سبيل المثال ، الهدف التالي : مساعدة الثورة الفرنسية على الانفجار ؛ وهذه الصورة يعين للتاريخ أهدافه الخصوصية ويصير « شخصاً الى جانب أشخاص آخرين » ( ألا هم « الوعي الذاتي ، والنقد ، والأوحد ، » الخ . ) في حين أن ما يقصد بعبارة « تقرير » و « هدف » و « بذرة » و « فكرة » التاريخ المنصهر لا يبدو كونه تجريداً للتاريخ السابق ، تجريداً للتأثير الفاعل الذي يمارسه التاريخ السابق على التاريخ اللاحق \* .

والحال أنه بقدر ما تتعاطف في سياق هذا التطور المجالات الفردية التي يتبادل التأثير تتعرض لمزيد من الدمار الزلزلة البدائية للأمم المختلفة من جراء نمط الانتاج المحكم ، والتداول ، وما ترتب على ذلك بصورة عفوية من تقسيم للعمل بين الأمم ، ويتحول التاريخ أكثر فأكثر الى تاريخ عالمي ؛ بحيث أنه اذا اخترع في انكلترا آلة تنتزع في الهند والصين من آلاف الشغيلة خبزهم وتقلب كل شكل وجود هاتين الامبراطوريتين ، فإن هذا الاختراع يصبح حقيقة من حقائق التاريخ العمومي . وإن السكر والبن قد أثبتا بالطريقة عينها أهميتهما بالنسبة الى التاريخ العمومي في القرن التاسع عشر من جراء أن النقص في هاتين المادتين ، الناجم عن الحصار القاري الذي فرضه نابليون ، قد أدى الى انتفاضة الألمان ضد نابليون ، وبذلك أصبح الأساس الشخصي لحرب التحرير المجيدة في عام ١٨١٣ . وترتب على ذلك أن هذا التحول للتاريخ الى تاريخ عمومي ليس مجرد حقيقة مجردة « للوعي الذاتي » مثلاً ، أو روح العالم ، أو أي شبح ميتافيزيائي آخر ، بل فعلاً مادياً بصورة خاصة يمكن التحقق منه بصورة تجريبية ، فعلاً يقدم كل فرد الدليل عليه ، باعتبار أنه طاعم وشارب وكاس \* .

★ [ ملاحظة أخرى في المخطوطة : ] لا شيء آخر سوى تجريد مستخرج من التاريخ اللاحق ، مستخرج من نتيجة وتنتاج الأحداث التي يبعث فيها على وجه الدقة عن هذه الأسرار .

★★ [ أن الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] . أن القديس ماكس شترنر نفسه ينتزه حامل التاريخ العالمي على ظهره ويشربه ويأكله يربياً كما كان يصنع من قبل بجسد ودم سيدنا يسوع المسيح ، والتاريخ العالمي بدوره ينتج بصورة يومية ، هو الأوحد ، الذي هو نتاجه الخاص ، مادام مضطراً أن يأكل ويشرب ويكتسب ؛ أن الاستشهادات في **الأوحد** ( المؤلف ) ، الخ ، مثلها كمثل مناظرة القديس ماكس ضد هيس وأشخاص آخرين بعيدين ، تبين كيف ينتج ، على الصعيد الروحي أيضاً ، من قبل التاريخ العالمي . وترتب على ذلك إذن أن الأفراد في « التاريخ العالمي » هم تماماً نفس « الملائكة » الذين تصادفهم في أية « رابطة » شترنرية من الطلاب والخياطات الحرائر .

وفي الحقيقة أنه من الحقائق التجريبية في التاريخ حتى الوقت الراهن أن الأفراد المنفصلين قد استعملوا بصورة متعاطفة ، مع امتداد نشاطهم الى صعيد التاريخ العالمي ، لقوة غريبة عنهم ( وهو ضغط قد حسبوه لعبة قسوة من جانب مايسمى روح العالم ، الخ ، ) ، وهي قوة تضخمت أكثر فأكثر ، وتبين آخر الأمر أنها السوق العالمية . لكن من المقرر تجريبياً بصورة لا تقل عن ذلك أن هذه القوة ، التي تثير عند المنظرين الألمان هذه الحيرة كلها ، سوف تلقى بفعل قلب الحالة الاجتماعية القائمة من قبل الثورة الشيوعية ( التي سيرد المزيد عنها أدناه ) ، والفناء الملكية الخاصة التي تشكل معها كلا واحداً ؛ وإن تحرر كل فرد على حدة سوف يتحقق عندئذ بقدر ما يتحول التاريخ كلياً الى تاريخ عالمي \* . ويتضح مما تقدم أن نراه الفرد الفكري الحقيقي يتوقف كلياً على نراه علاقاته الفعلية . وبهذه الطريقة وحدها سوف يتحرر كل فرد بصورة خاصة من الحواجز القومية والمحلية المختلفة ، ويصبح على صلة عملية بالانتاج انادي والفكري للعالم بأسره ، ويتمكن من كسب القدرة على الاستمتاع بالنتائج العالم بأسره في جميع الميادين ( إبداعات الانسان ) . وان التبعة العمومية ، هذا الشكل الطبيعي لتعاون الأفراد على صعيد التاريخ العالمي ، سوف تتحول بفعل هذه الثورة الشيوعية الى الاشراف والسيطرة الواعية على هذه القوى التي نشأت عن تأثير البشر ببعضهم بعضاً ، لكنها أزهقت البشر وتحكمت فيهم حتى الآن كما لو كانت قوى غريبة عنهم كلياً . وأنه يمكن الآن التعبير عن هذا الرأي بعبارة تأملية ومثالية ، يعني خيالية ، على اعتباره « توالد النوع » الذاتي ، « المجتمع باعتباره الذات » ، وبالتالي فإن السلسلة المتعاقبة للأفراد أصحاب العلاقة المتبادلة والمرتبطين ببعضهم بعضاً يمكن تصورها على أنها فرد واحد يحقق من توالده الذاتي . وأنه ليتضح من هنا أن الأفراد يصنعون بعضهم بعضاً بكل تأكيد ، جسدياً ومعنوياً ، لكنهم لا يصنعون أنفسهم وفقاً لهراف القديس برونو\* .

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] في لنتاج الوهمي .

★ بالالانية Gattung ، وترجمها « النوع » . معنى النوع البشري .

★ ★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ومن جرام ذلك فإن « مفهوم (١) الشخصية (٢) ينفسن (٣) بصورة عامة (٤) أنه يطرح نفسه مع حدوده » ( أنه يتوصل الى ذلك بصورة مرموقة ) « وأن يلقي (٥) من جديد (٦) هذا التحديد الذي يطرحه (٧) » ( ليس من ذاته ولا بصورة عامة وكذلك ليس بواسطة مفهومه ) « لكن بمفهومه (٨) العمومية (٩) ، باعتبار أن هذه الالهية ليست سوى نتيجة تبايزه الذاتي (١٠) الباطن (١١) فضالته » ، ص : ٨٧ - ٨٨ .

[ كتب ماركس في العمود الايمن هذه الملاحظة المشطوبة : ] ( ان السجدة برونو لا يصل الى الاثني عشرة ) .

ولا بمعنى «الأوحد» \* ، أو الانسان «المصنوع هو نفسه» \*\* \*

ان تصور التاريخ الذي شرحناه لتونا يعطينا أيضاً ، في الختام ، النتائج التالية :  
١ - في سياق تطور القوى الانتاجية تأتي مرحلة تنشأ فيها قوة انتاجية ووسائل تداول لايمكن الا ان تكون ضارة في اطار العلاقات القائمة ، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة ، بل قوى هدامة ( الآلات والمال ) ، كما تنشأ - وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة - طبقة تتحمل جميع اعباء المجتمع ، دون الاستمتاع بميزاته ، وهي مطرودة من المجتمع بحيث لا بد لها ان تتخذ مكانها في المعارضة الأشد صراحة ضد جميع الطبقات الأخرى ، طبقة يشكلها غالبية أعضاء المجتمع وينبثق منها وعي ضرورة قيام ثورة جبرية ، وعي هو الوعي الشيوعي ، ومن المفروغ منه أنه يمكن ان يتشكل أيضاً عند الطبقات الأخرى عندما تتبين وضع هذه الطبقة ٢٠ - ان الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى انتاجية معينة هي شروط سيطرة طبقة معينة على المجتمع\*\*\* : ان القوة الاجتماعية لهذه الطبقة ، الناجمة عما تملكه ، تجد بصورة منتظمة تعبيرها العملي في شكل مثالي في نمط الدولة الخاص ؛ وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري يتوجه ضد طبقة سادت حتى ذلك الحين\*\*\*\* ٣٠ - كان نمط النشاط يبقى دون أن يعطراً عليه أي تغيير في جميع الثورات السابقة ، وكان المقصود مجرد توزيع آخر لهذا النشاط ، تقسيم جديد للعمل بين أشخاص آخرين ؛ وبالمقابل فان الثورة الشيوعية موجهة ضد نمط النشاط السابق ، وهي تلغي العمل\*\*\*\*\* وتلغي سيطرة جميع الطبقات حين تلغي الطبقات نفسها، وذلك لأن من يقوم بها هي تلك الطبقة التي لا تعتبر البتة طبقة في مجتمع ، التي لا يعترف بها على اعتبارها طبقة ، والتي هي سلفاً التعبير عن انحلال جميع الطبقات ، وجميع القوميات ، الخ ، في اطار المجتمع الحالي ٤٠ - يتضح أنه لا بد من تحقيق تحويل كئلي للبشر من أجل خلق هذا الوعي بصورة كئلية ، وكذلك من أجل تنفيذ الأمر نفسه ؛ والحال أن مثل هذا التحويل لا يمكن أن يحدث الا بواسطة حركة عملية ، بواسطة قوة ؛ وهكذا فان هذه الثورة لم تجعل أمراً ضرورياً لأنها الوسيلة الوحيدة من أجل قلب الطبقة السائدة ، بل هي ضرورية كذلك لأن الثورة وحدها يمكن أن تتيح للطبقة التي تقلب الطبقة الأخرى أن تكسب كل عفن النظام القديم الذي يعلو بها وأن تصبح

\* ماكس شترنر .

\*\* جزء من الجملّة قد شطب في المخطوطة ، ابتداءً من « القديس برونو » .

\*\*\* [ صياغة أخرى في المخطوطة : ] ٢ - ان كل مرحلة في تطور القوى الانتاجية تقدم كاساس لسيطرة

مينة على المجتمع .

\*\*\*\* [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المودود الابن : ] بحيث ان مصلحة هؤلاء القوم ان يعالون

على حالة الانتاج الراضة .

\*\*\*\*\* [ ان الفقرة أنشأتها قد شطب في المخطوطة : ] ... الشكل الحديث للنشاط الذي في ظلّه

سيطرة ال ...

## مؤهلة لتؤسس المجتمع على قواعد جديدة ★ .

إن هذا التصور للتاريخ يتوقف على قدرتنا على توسيع عملية الإنتاج الفعلية، منطلقين من الإنتاج المادي للحياة بالذات؛ أنه يدرك شكل التعامل المرتبط بهذا النمط من الإنتاج والمكون من قبله ( يعني المجتمع المدني في مراحلها المتنوعة ) على اعتباره أساس التاريخ برمته ، الأمر الذي يستقيم في اظهر هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة ، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية واشكال الوعي المختلفة ،

★ [ ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] منذ وقت لا بأس به يتفق جميع الشيوعيين ، سواء في فرنسا ام في انكلترا والمانيا ، على ضرورة هذه الثورة ؛ ومع ذلك فان القديس برونو يواصل بكل سكينه حلمه ويعتقد ان « الانسية الفعلية » ، يعني الشيوعية ، انما توضع هنا « موضع الروحانية » ( التي لا مكان لها على الاطلاق ) ، كيما تكسب مزيدا من الاحترام . وانه ليوصل حلمه : « ان يجب ان يأتي الخلاص ، ان تنزل السماء على الارض ، وان تكون الارض السماء » ( ان لاهوتنا العلامة عاجل دالما عن التسليم بحرمانه من السماء ) . « عندئذ سوف يتفجر ، في مله التنافسات السماوية ، الفرح والحبور الى الابد » ( ص : ١٤٠ ) (١) . ان الاب الكناسي المقدس سوف يصاب بمفاجأة كبيرة عندما ينهار عليه يوم الدينونة الاخير ، اليوم الذي ستم فيه هذه الامور جميعا - يوم سوف يكون فجره مصنوعا من انكاس المدن الملتفة على السماء ، ويتردد في اذنيه ، في مله هذه « التنافسات السماوية » ، لحن **الكارسيليت** و**الكارمانيول** المتواثق بهزيم الدافع ، الذي لا بد منه في هذه المناسبة ، في حين تمنع المقصلة التفخيزياتها ، بينما تزعج « الكتلة » الفاسقة **Ca ira, Ca ira** ، وتلفي « الوعي الدلاني » بواسطة عمود المصباح (٢) . ان القديس برونو يملك الحق اقل من اي امرى آخر في ان يرسم لوحة بناءة من هذا « الفرح والحبور الى الابد » . وعلى أي حال ، فان « انصار دين المحبة الفيورباخي » يملكون فيما يبدو تصورا خصوصيا من هذا « الفرح » وهذا « الحبور » عندما يتحدثون عن ثورة تتقد فيها جميع الاشياء الاخرى ما عدا « التنافسات السماوية » . ولن نمنع انفسنا اللذة في ان نركب قبلينا كيف سيكون سلوك القديس برونو يوم الدينونة الاخرة . وانه ان الصعب ايضا ان نجرم ما اذا كان ينبغي تصور البروليتاريين الثائرين (٣) على انهم « جوهري » يثور ضد الوعي الدلاني ، على انهم كتلة تستهدف قلب النقد ، ام انهم « اشعاع » من الروح الذي يفترق على أي حال الى الصلابة العروية من اجل عدم الافكار البويرية (٤) .

(١) [ كتاب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] **العائلة الهضمة** .

(٢) إشارة الى لأزمة أغنية **Ca ira** : « الاستقراطيون الى عمود المصباح » .

(٣) **Proletaires en Révolution** ، بالفرنسية ، في النص الاسلي .

(٤) ليس من العسير علينا ان نفهم السبب في ان ماركس قد شطب اخرا هذه الرؤيا القيايمية من الثورة ، بالرغم من أنه لم يكن يتصور بعد ، في ذلك الحين ، الثورة الا ثورة عنيفة ، بل دائمية . لقد كان في ذهنه اذن الثورة الفرنسية ومهد الارهاب .

من دين ، وفلسفة ، وأخلاق ★ الخ ، الخ ، بواسطة ، ورسم اصوله ونموه انطلاقا من هذه المنتجات ؛ وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الامر بأسره في كليته ( وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوانبه المتعددة ★ ) . ولا حاجة به ، مثل التصور المثالي للتاريخ ، الى البحث عن مقولة في كل مرحلة ، بل هو يبقى باستمرار على ارضي التاريخ الواقعية ، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقا من الفكرة ، بل يفسر تكون الافكار انطلاقا من الممارسة المادية ؛ ووفقا لذلك ، فانه ينتهي الى الاستنتاج بأن سائر اشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني ، بالانحلال في « الوعي الذاتي » أو التحول الى « أطياب » و « أشباح » و « أوهام » ★ ★ ★ الخ ، بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية الشخصية التي ولد منها هذا الهراء المثالي ؛ وان الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ ، وكذلك للدين ، والفلسفة ، وكل نظرية أخرى . وان هذا التصور ليبين ان نهاية التاريخ ليست في الانحلال في « الوعي الذاتي » على انه « روح الروح » ، بل ان نتيجة مادية تصادف فيه لدى كل مرحلة . الا وهي حصيلة من القوى الانتاجية ، علاقة مكونة تاريخيا مع الطبيعة وبين الافراد ، وهي تسلم لكل جيل من الجيل السابق له ؛ كتلة من قوى الانتاج ، ومن الارصدة الراسمالية ، ومن الظروف ، صحيح من جهة واحدة انها تعدل من قبل الجيل الجديد ، لكنها من جهة أخرى تعلي عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطورا محددا وطابعا نوعيا ؛ وبنتيجة ذلك فان الظروف تصنع البشر بالضغط بقدر ما يصنع البشر الظروف . ان هذه الحصيلة من القوى الانتاجية والارصدة الراسمالية واشكال التماثل الاجتماعية ، التي يصادفها كل فرد وكل جيل على اعتبارها معطيات قائمة ، هي الاساس المشخص لما تصوره الفلاسفة على انه « جوهر الإنسان » و « ماهيته » ، وما رفعوه الى السحب وكافحوه ، وهو اساس مشخص لا يتعرض لادنى اضطراب على الاطلاق ، في تأثيره ونفوذه على تطور البشر ، من جراء ان الفلاسفة يتورون ضده على اعتباره « الوعي الذاتي » و « الاوحد » . وان هذه الشروط الحياتية ، التي تجدها الاجيال المختلفة قائمة ، هي التي تقرر كذلك ما اذا كان الاختلاج الشوري الذي يتكرر دوريا في التاريخ قويا بصورة كافية ام لا ليقبّل اسس النظام القائم برمته . ان العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة واحدة القوى المنتجة القائمة ، ومن جهة ثانية تشكل كتلة ثورية تثور لا ضدّ شروط خاصة للمجتمع المنصرم فحسب ،

---

★ [ مياغة أخرى في المخطوطة : ] في تفسير المجتمع المدني في ادواره المختلفة وفي انكساره العملي - المثالي ، الدولة ، وكذلك جميع المنتجات المختلفة واشكال الوعي ، من دين وفلسفة وأخلاق الخ .  
 ★ ★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المعبود الايمن : ] فيويويانج .  
 ★ ★ ★ اشادة الى نظريات بوير وشترنر . انظر ادناه .



بل ضد « انتاج الحياة » بالذات حتى ذلك الحين ، ضد « النشاط الكلي » الذي هو اساس ذلك الانتاج ؛ اذا لم تكن هذه الشروط موجودة فانه لا اهمية على الإطلاق اذن ، بقدر ما يتعلق الامر بالتطور العملي ، لما اذا كانت فكرة هذه الثورة قد تمّ التعبير عنها مائة مرة حتى ذلك الحين، كما يبرهن على ذلك تاريخ الشيوعية .

ان هذا الاساس الفعلي للتاريخ إما أهمل كلياً او اعتبر مسألة ضئيلة لاهمية لها مطلقاً بالنسبة الى مجرى التاريخ ، وذلك في كل تصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن . وهكذا فانه من الواجب ان يكتب التاريخ على الدوام وفقاً لمقياس يقع في الخارج منه : ان انتاج الحياة الفعلي يظهر في اصل التاريخ ، بينما التاريخي حقاً وفعلًا يبدو كانه منفصل عن الحياة العادية ، شيئاً خارج الارض وفوقها . ومن هنا فان علاقة الانسان بالطبيعة تنفي من التاريخ ، الامر الذي يترتب عليه التعارض بين الطبيعة والتاريخ . ونتيجة ذلك ، فان انصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا ان يروا في التاريخ الا الاحداث التاريخية والسياسية الكبرى ، والصراعات الدينية ومختلف أنواع النضالات النظرية ، ولم يكن لهم بدٌ بصورة خاصة ، في كل عصر تاريخي ، من **المشاهدة في وهم هذا العصر** . ومثال ذلك انه اذا تخيل عصر ما نفسه خاضعاً لحوافز « سياسية » او « دينية » صرفة ، بالرغم من ان « الدين » و « السياسة » مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية ، فان مؤرخه يقبل بهذا الرأي اذن . ان « فكرة » الناس اصحاب العلاقة « تصورهم » عن ممارستهم الفعلية يتحول الى القوة الوحيدة والحاسمة التي تتحكم في ممارستهم وتميئها . وحين يؤدي الشكل البدائي الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين الى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم ، فان المؤرخ يعتقد ان نظام الطوائف هو القوة التي انتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي . وبينما يتشبث الفرنسيون والانكليز بالوهم السياسي على الاقل ، الذي هو مع ذلك الاقرب الى الواقع ، فان الالمان يتحركون في ميدان « الفكر الخالص » ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ . ان فلسفة التاريخ عند هيجل هي النتيجة الحاسمة الاخيرة ، المختزلة في « تعبيرها الاصنى » ، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الالمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية ، ولا حتى المصالح السياسية ، بل للافكار المحضة ؛ وبالتالي فلا بد ان يتبدى هذا التاريخ للقدّيس برونو على انه سلسلة من « الافكار » التي تلتهم بعضها بعضاً ، والتي تلتاشي اخيراً في « الوعي الذاتي » ؛ وان مجرى التاريخ ليدو بمزيد من المنطق ايضاً ، في

---

✱ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] ان ما يسمى الطريقة الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة منفصلة من النشاط . طابع رجعي .

نظر القديس ماكس شترنر الذي لا يعرف شيئا على الإطلاق من التاريخ الفعلي ، على أنه مجرد رواية عن « الفرسان » واللصوص والإشباح الذين لا يستطيع طبعاً أن ينجو من رؤاهم إلا « بالزندقة » وحدها . أن هذا التصور ديني حقاً وفقلاً ؛ أنه يفترض أن الإنسان الديني هو الإنسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ بأسره ؛ وأنه ليضع في مخيلته الإنتاج الديني للآلهة في مكان الإنتاج الفعلي لوسائل المعيشة وللحياة بالذات . أن هذا التصور للتاريخ كله ، فضلاً عن انحلاله والوساوس والشكوك الناجمة عنه ، هو قضية قومية خالصة تخضع الإيمان وحدهم ولا تملك إلا أهمية محلية بالنسبة إلى ألمانيا ، ومثال ذلك المسألة الهامة التي عولجت مرات عديدة مؤخراً ؛ كيف « تنتقل من ملكوت الله إلى ملكوت الإنسان » بصورة فعلية — فكانما « ملكوت الله » هذا قد وجد في أي وقت من الأوقات في أي مكان آخر غير مخيلة البشر ، وكانما السادة العلامون لا يعيشون باستمرار ، دون أن يعوا ذلك ، في « ملكوت الإنسان » الذي يفتشون الآن عن السبيل إليه ، وكانما هذا اللهو العلمي ( ذلك أنه ليس شيئاً أكثر من ذلك ) الخاص بتفسير سر هذا الإنشاء النظري في السحب لا يقوم ، على النقيض من ذلك ، في إثبات نشوئه من الشروط الفعلية على الأرض . أن المسألة بالنسبة إلى هؤلاء الألمان هي دائماً مجرد مسألة أرجاع الهراء الذي يصادفونه إلى نزوة ما أخرى ، يعني افتراض أن هذا العبث برمته يملك على المموم معنى خاصاً المقصود هو اكتشافه ، بينما المسألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدد النظري بالشروط الفعلية القائمة . أن الحل العملي الحقيقي لهذا التشدد ، استئصال هذه الأفكار من وعي البشر ، لن يتحقق كما قلنا أعلاه إلا بفعل تحول الظروف وليس بالاستدلالات النظرية . أن هذه الأفكار النظرية لا وجود لها بالنسبة إلى كتلة البشر ، يعني البروليتاريا ، وبالتالي فهي لا تتطلب أن تحذف بالنسبة إلى هذه الكتلة التي إذا كانت قد انطوت على أية تصورات نظرية في يوم من الأيام ، مثلاً الدين ، الخ ، فإن الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل .

أن الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح مرة أخرى في طريقة إيمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن آلهما مثل « الله — الإنسان » ، و « الإنسان » ، الخ ، قد سيطرت على العصور المختلفة في التاريخ ( بل أن القديس برنوتو بعضي حتى التأكيد بأن « النقد والنقد وحدهم قد صنعوا التاريخ » ) ، وأنهم حين

---

✱ [ صياغة أخرى في المخطوطة : ] وكانما لا يمكن أن يكون لهما طابعاً من درجة قيمة جداً أن نقرر ، حتى في التقاسيم ، الظاهرة الغريبة التي يشكلها هذا التكون للسحب النظرية انطلاقاً من العلاقات الأرضية الفعلية وتقديم البرهان على ذلك .

ينصرفون هم انفسهم الى الانشاءات التاريخية ، فانهم يقفون بأعظم السرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من « الحضارة الغولية » الى التاريخ « الفني مضمونا » بكل معنى الكلمة ، يعني الى تاريخ **حوليات هبال** و**الحوليات الالمانية** (١٠) ، و يروون كيف انحلت المدرسة الهيفلية في شجار عام . أنهم ينسون جميع الامم الاخرى ، وجميع الاحداث الواقعية ، و يقتصر المسرح العالمي على معرض كتاب لايزغ والمنظرات المتبادلة عن « النقد » و « الانسان » و « الاوحد » ★★ . و اذا عالج هؤلاء المنظرون بصورة فعلية موضوعات تاريخية ، القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، فانهم يقتصرون على تقديم تاريخ لا فكلار ذلك الزمان ، منتزعة من الوقائع ومن التطورات العملية التي تشكل اساسها ، والاكثر من ذلك أنهم لا يقدمون هذا التاريخ الا بهدف تمثيل تلك المرحلة على انها مرحلة اولية ناقصة ، البشير المحدود بعد العصر التاريخي الفعلي ، يعني عصر الصراع بين الفلاسفة الالمان من ١٨٤٠ الى ١٨٤٤ . وكما يمكن أن يكون متوقعا عندما يكون الهدف من كتابه تاريخ عصر سابق زيادة تألق مجد أحد الاشخاص غير التاريخيين وتخيلائه ، فان جميع الاحداث التاريخية الفعلية ، وحتى الفزوات التاريخية الفعلية للسياسة في التاريخ ، لا يؤتى لها على ذكر . وانا لنحصل كتعويض عن ذلك على قصة لا تستند الى البحث والاستقصاء الجديين ، بل الى الانشاءات التاريخية والثرورات الادبية ، كذلك التي زودنا القديس برونو بها في تاريخه المنسي الآن عن القرن الثامن عشر (١١) . ان عطاري الفكر هؤلاء ، الملوءين صلفا والمتنفخين وقاحة ، الذين يتخيلون أنهم يسمون بصورة لا متناهية فوق جميع المستبقات القومية ، هم اكثر قومية عمليا بصورة لا تقاس من اولئك المنافقين المدمنين على الجمة الذين يطمعون بالمانيا موحدة . أنهم يرفضون كل صفة تاريخية لأعمال الامم الاخرى : أنهم يعيشون في المانيا ، ولا مانيا ، وفي سبيل المانيا ؛ أنهم يحولون اغنية الراين (١٢) الى نشيد ديني ويستولون على الالزاس واللورين بنهب الفلسفة الفرنسية بدلا من نهب اللوة الفرنسية ، ويجرمة الافكار الفرنسية بدلا من جرمة الاقاليم الفرنسية . ان الهر فينيدي (١٣) كوسموبوليني بالمقارنة مع القديسين برونو وماكس اللدين يناديان بهيمنة المانيا حين يناديان بهيمنة النظرية .

وانه لمن الجلي ايضا من هذه الحجج كم يخدع فيورباخ نفسه بفضلاظة حين ينادي بنفسه شيوعيا بمقتضى صفة « الانسان الشاعي » **مجلة ويغان الفلسفية** ، ١٨٤٥ ، القسم الثاني ( ١٤ ) وبحول الشيوعي

★ **Theatrum Mundi** ، بالالمانية في النص الاصلي .

★★ الاشارة بالتالي الى هجرير وفيورباخ وفترنر .

الى محمول « للانسان » ، وبذلك يحسب انه في الامكان تبديل كلمة « شيوعي » ، التي تعني في العالم الواقعي المنتمي الى حزب توري معين ، الى مقولة مجردة . ان مجمل استدلال فيورباخ بخصوص علاقة البشر ببعضهم بعضا لا يذهب أبعد من البرهان على أن البشر يحتاجون الى بعضهم بعضا ، وان **تلك كانت الحال على الدوام** . وانه ليريد ان ينشئ وعيا بهذه الحقيقة ، يعني ان ينتج فحسب ، مثله كمثل المنظرين الآخرين ، وعيا صحيحا عن حقيقة **قائمة** ، بينما المسألة بالنسبة الى الشيوعي الفعلي هي قلب هذه الاوضاع القائمة . وفيما عدا ذلك فاننا نقدر كل التقدير ان فيورباخ ، في جهوده لتوليد وعي **هذه** الحقيقة بالضبط ، يتقدم بقدر ما يستطيع منظر ان يتقدم دون ان يكف عن كونه منظرا وفيلسوبا . وعلى اي حال ، فان من الامور المميزة ان القديس برونو و القديس ماكس يطقان على هذا التصور الفيورباخي عن الشيوعي ويضعانه في مكان الشيوعي الفعلي - وهما يغلان ذلك ، جزئيا ، كما يستطيعان محاربة الشيوعية ايضا على اعتبارها « روح الروح » ، على اعتبارها مقولة فلسفية ، على اعتبارها خصما متكاثرا معها - وهو ما يفعله القديس برونو من جانبه ، فضلا عن ذلك ، لاسباب ذرائعية . وكما نورد مثلا عن هذا التسليم بالاوضاع القائمة وانكارها في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايرح فيورباخ يشاطر خصوصنا اياهما، نذكر بمقطع من **فلسفة المستقبل** (١٥) حيث يشرح الراي القائل ان وجود شيء ما او انسان ما هو في الوقت ذاته، وهما تسليم وانكار لايرح فيورباخ يشاطر خصوصنا اياهما، نذكر بمقطع من او انساني ونمط حياتهما ونشاطهما المعين هي تلك الشروط التي تشمر «ماهيتهما» بالرضى فيها . وان كل استثناء هنا يتصور بكل وضوح على أنه مصادفة تعيسة او شذوذ لا سبيل الى تبديله . وهكذا فاذا كان الملايين من البروليتاريين لا يشعرون في حال من الاحوال بالرضى عن شروطهم المعيشية ، واذا كان « وجودهم » \* لا يتفق على الإطلاق مع « ماهيتهم » ، فانما تلك كارثة لا مفر منها وفقا للمقطع المستشهد به ، ولا بدء من تحملها بكل هدوء . ومهما يكن من امر ، فان هؤلاء الملايين من البروليتاريين يرون رايًا مخالفا في هذه المسألة ، وسوف يشنون ذلك في الوقت المناسب ، عندما يجعلون « وجودهم » متناغما مع « ماهيتهم » بطريقة عملية ، بواسطة ثورة . ولهذا السبب فان فيورباخ لا يتحدث قط في مثل هذه الاحوال عن عالم الانسان ، بل يلتجئ على الدوام الى الطبيعة الخارجية ، والاكثر من ذلك

---

\* ان الفقرة التالية حتى كلمات « ذو اهمية عملية » هي من المقاطع التي كانت مجبولة حتى الآن ، وقد نشرت للمرة الاولى ، بعد اكتشاف عدد من صفحات **الأيديولوجية الإلغائية** ، عام ١٩٦٢ في **الطبعة الإلغائية للتاريخ الاجتماعي** ، المجلد الثاني ، القسم الاول ، وقد سبق ذكرها . وان هذا النص يطابق الصفحة المرقمة ٢٩ من قبل ماركس، المود الاين. اما نص المود الايسر، فيرد أدناه، ص: ١١٠ «لترجم»

الى طبيعة لم تظهر بعد من قبل الانسان . بيد ان كل اختراع جديد ، وكل تقدم تحققه الصناعة ، ينتزعان قسما آخر من هذا الميدان ، بحيث ان الارض التي تنبت عليها الامثلة التي تبرهن على مثل هذه المقترحات الفيورباخية تضيق باستمرار . ان « ماهية » السمك - كي نستانف واحدة من موضوعات فيورباخ - هي « وجوده » ، الماء . وان « ماهية » سمك النهر هي مياه النهر . بيد ان هذه المياه تكف عن كونها « ماهية » السمك وتصبح وسطا وجوديا لا يلائمه حالما يوضع النهر في خدمة الصناعة ، حالما يتلوث بالاصفة وغير ذلك من النفايات وتمخره المراكب التجارية ، او حالما تحول مياهه الى اقنية حيث يمكن بمجرد قطع المياه ان يحرم السمك من وسط وجوده . وان المناداة بان مثل هذه التناقضات جميعا شلوذات حتمية لا تختلف جوهريا عن المزاء الذي يقدمه القديس ماكس شترنر الى المستائين ، قائلا ان هذا التناقض هو تناقضهم الخاص ، وان هذا المازق هو مازقهم الخاص ، وبالتالي ينبغي لهم اما ان يمتنعوا عن الاحتجاج ، وان ينطووا على اشمئزازهم ، واما ان يثوروا ضد مصيرهم ، لكن بطريقة خيالية ما . وان هذا « التفسير » لا يختلف اكثر من ذلك عن اللوم الذي يوجهه اليهم القديس برونو عندما يقول ان هذا المازق ناشيء عن حقيقة ان اصحاب العلاقة ظلوا غارفين في طين « الجوهر » بدلا من ان يتقدموا الى « الوعي الذاتي المطلق » ، ولم يروا في هذه الشروط الحياتية الرديئة روح روحهم .



ان افكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الافكار السائدة ايضا ، يعني ان الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة . ان الطبقة التي تتصرف بوسائل الانتاج المادي تملك في الوقت ذاته الاشراف على وسائل الانتاج الفكري ، بحيث ان افكار اولئك الذين يفتقرون الى وسائل الانتاج الذهني تخضع من جراء ذلك لهذه الطبقة السائدة . وليست الافكار السائدة شيئا آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات التي تجعل الطبقة الواحدة طبقة سائدة ؛ وبكلام آخر ، فهي افكار سيطرتها . ان الافراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون الوعي ، ونتيجة ذلك يفكرون. وبالتالي فيقدر ما يسودون على انهم طبقة ، ويحددون مدى عصر تاريخي معين واتساعه . فمن البدهي ان هؤلاء الافراد يسودون على نطاق كامل ، وبالتالي فانهم يسودون . ضمن اشكال سيطرتهم ، على انهم كائنات مفكرة ايضا ، على انهم منتجون للافكار . وهم ينظمون انتاج افكار عصرهم وتوزيعها ، وبذلك فان افكارهم هي افكار العصر السائدة . ومثال ذلك انه حيث تتنازع السلطة الملكية والارستقراطية والبورجوازية السيادة في عصر معين وبلد معين ، وبالتالي حيث تكون السيادة متقاسمة ، فان مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة السائدة ، ويتم التعبير عنه على انه « قانون ابدي » .

اننا نصادف هنا تقسيم العمل ، الذي سبق فراينا اعلاه ( ص ٤٢ - ٤٦ ) انه احد اشكال التاريخ الرئيسية حتى وقتنا الحاضر . وانه ليتظاهر كذلك في الطبقة السائدة على انه تقسيم بين العمل الفكري والعمل المادي ، بحيث يكون لدينا مقولتان من الافراد داخل هذه الطبقة . ان البعض هم مفكرو الطبقة (ايدولوجيوها الفعالمون ، القادرون على التصور ، الذين يعملون من إعداد وهم الطبقة عن ذاتها المصدر الرئيسي لمعشتهم ) ، بينما موقف الآخرين حيال هذه الافكار والاهوام موقف اشد انفعالية واعظم استقبالا ، لانهم في واقع الامر اعضاء هذه الطبقة النشيطون ، ووقتهم اقل اتساعا من اجل صنع الاهوام والافكار عن انفسهم . ويمكن لهذا الانشقاق ضمن هذه الطبقة ان يتطور حتى يؤدي الى قدر من التعارض والعدا بين

القسمين ، وهو انشقاق يسقط على اية حال من تلقاء ذاته حالما يقوم نزاع عملي تتعرض فيه الطبقة بأكملها للخطر ، وهي حالة يتبدد فيها كذلك الوهم بأن الأفكار السائدة لم تكن أفكار الطبقة السائدة ، وأنها أفكار تملك سلطانا متميزا من سلطان هذه الطبقة . ان وجود الأفكار الثورية في عصر معين يفترض مسبقا وجود طبقة ثورية ، وقد قلنا اعلاه كل ما يلزم عن الشروط المسبقة التي يفترضها هذا الامر ( ص [ ٤٤ - ٤٨ ] ) .

وإذا نحن فصلنا ، حين نأخذ مجرى التاريخ بعين الاعتبار ، أفكار الطبقة السائدة عن الطبقة السائدة نفسها وعزونا إليها وجودا مستقلا ، اذا نحن اقتصرنا على القول ان هذه الأفكار او تلك قد كانت سائدة في زمان معين ، دون ان نمنى بشروط انتاج هذه الأفكار ومنهجها، اذا نحن غرضنا النظر على هذا الفرار عن الافراد والشروط العالية الذين هم مصدر تلك الأفكار ، كان في مستطاعنا ان نقول على سبيل المثال ان مفاهيم الشرف والإخلاص ، النخ ، كانت سائدة ابان سيادة الأرستقراطية ، وان مفاهيم الحرية والمساواة ، النخ ، كانت سائدة ابان سيادة البورجوازية ، النخ \* . وان الطبقة السائدة بوجه الأجمال تتوهم ان تلك هي الحقيقة . ان هذا التصور للتاريخ ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة ، سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة ان الأفكار السائدة سوف تزداد تجريدا ، يعني انها سوف تتخذ أكثر فأكثر شكل العمومية . ذلك ان كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة ، ولو لمجرد تحقيق أهدافها ، الى تمثيل مصالحها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع ، يعني انه ينبغي لها ، اذا شئنا ان نمبر عن ذلك على صعيد الأفكار ، ان تعطي أفكارها شكل العمومية ، وان تمثلها على انها الأفكار الوحيدة العقلانية ، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة شاملة . ان الطبقة الثورية تمثل منذ البداية ، لمجرد أنها تعارض طبقة أخرى ، ليس على أنها طبقة، بل على أنها ممثلة المجتمع بأسره، انها تنجلي على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في مواجهة الطبقة السائدة \* \* . وانها لتستطيع ان تفعل ذلك، باديء ذي بدء، لان مصالحها اوثق ارتباطا بعد بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لجميع الطبقات غير السائدة الأخرى،

---

★ [ كتب ماركس منذ هذا المستوى في المبادئ الأولى : ] ( العمومية تقابل : ١ - الطبقة في مواجهة النظام ، ٢ - المواجهة ، والتعامل على نطاق عالمي ، النخ ، ٣ - القوة العددية الكبيرة السائدة ، ٤ - وهم جماعية المصالح . هذا الوهم صحيح في الثباتية ، ٥ - خلال الإيديولوجيين وتقسيم العمل ) .

★★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] وسطيا ، تتصور الطبقة السائدة نفسها ان هذه المفاهيم هي التي تسود ولا تميزها عن الأفكار السائدة للمصور السابقة إلا بتقدمها على أنها حقائق أولية . ان هذه المفاهيم السائدة سوف تنجلي بشكل يزداد عمومية وتعميما بقدر ما تلزم الطبقة السائدة أكثر فأكثر بتمثيل مصالحها على أنها مصالح جميع أعضاء المجتمع .

وذلك لان تلك المصلحة لم تسنح لها الفرصة بعد، تحت ضغط الاوضاع القائمة حتى ذلك الحين ، كي تتطور على أنها المصلحة الخاصة لطبقة خاصة . وبالتالي فان انتصارها يعود بالمنفعة أيضا على افراد كثيرين من الطبقات الأخرى التي لا تتوصل الى السيطرة ، لكن بقدر ما تجعل هؤلاء الافراد في مركز يمكنهم من الانتساب الى الطبقة السائدة . حين قلبت البورجوازية الفرنسية سلطة الارستقراطية ، فقد اتاحت بذلك لعدد كبير من البروليتاريين أن يرتفعوا فوق البروليتاريا ، لكن بقدر ما اصبحوا هم انفسهم بورجوازيين . وهكذا فان كل طبقة جديدة انما تحقق هيمنتها على قاعدة اعرض من قاعدة الطبقة التي كانت سائدة من قبل ، بينما التعارض بين الطبقة التي تسود من الآن فصاعدا والطبقات غير السائدة يتطور بالمقابل بمزيد من الحدة والعنف في وقت لاحق . . وان كلا هذين الامرين يفران حقيقة ان الصراع الذي يجب ان يشن ضد هذه الطبقة السائدة الجديدة يستهدف بدوره انكارا للشروط الاجتماعية السابقة أشد حسمًا وجذرية مما كان في فترة جميع الطبقات السائدة التي سعت الى الحكم ان تحققه .

ان هذا الوهم بأكمله ، القائم في الاعتقاد بان سيطرة طبقة معينة انما هو سيطرة افكار معينة ، ينتهي من تلقاء نفسه بكل تأكيد حالما تكف السيادة الطبقة بصورة عامة عن كونها شكل النظام الاجتماعي ، يعني حالما لا يبقى من الضرورة بمكان بعد الآن تمثيل مصلحة خاصة على انها مصلحة عامة ، او « المصلحة العامة » على انها مصلحة سائدة ★ .

وحالما تنفصل الافكار السائدة عن الافراد السائدين ، وفوق كل شيء عن العلاقات التي تنجم عن مرحلة معينة من نمط الانتاج ، ويتم الوصول بهذه الطريقة الى الاستنتاج الذي ينص على ان التاريخ قد كان تحت سيطرة الافكار بصورة دائمة ، فانه من اليسر جدا أن تجرد من هذه الافكار المتنوعة « الفكرة » ، يعني الفكرة الممتازة ، الخ ، كي تحول الى القوة المسيطرة في التاريخ ، وان تعقل بذلك جميع هذه الافكار والمفاهيم المتفصلة على انها « أشكال لتقرير المصير » من جانب المفهوم المتطور في التاريخ . وعندئذ فانه من الطبيعي أيضا ان تشتق جميع علاقات البشر من مفهوم الانسان ، الانسان كما هو متصور ، ماهية الانسان ، وبكلمة واحدة الانسان . وهذا ما صنعه الفلاسفة التامليون . وان هيفل نفسه ليعترف في ختام فلسفة التاريخ انه انما « اخذ بعين الاعتبار تقدم المفهوم وحده » ، ومثل في التاريخ « الثيوديسيا » ★ الحقيقية ( ص : ٤٤٦ ) . وان المرء ليستطيع الآن

★ [ ملاحظة أخرى في المخطوطة : ] تمثيل مصلحة خاصة ، على الصعيد العملي ، على انها المصلحة  
 الفترة بين الجميع ، وعلى الصعيد النظري على انها المصلحة العمومية .  
 ★★ علم وجود الله وصفاته ( المترجم ) .



ان يرجع الفهقرى الى منتجي «المفهوم» ، الى المنظرين والايديولوجيين والفلاسفة، وعندئذ فانه ينتهي الى النتيجة التالية ، الا وهي ان الفلاسفة ، من حيث هم فلاسفة . قد سيطروا على التاريخ في جميع الازمان ، وهي النتيجة التي سبق لهيغل ان عبّر عنها كما راينا . وهكذا فان كل الحيلة الهادفة الى البرهان على هيمنة الروح في التاريخ ( يسميها شترنر التراتب ) تقتصر على الجهود الثلاثة التالية:

١- ينبغي فصل افكار أولئك الذين يحكمون لاسباب تجريبية ، في شروط تجريبية ، وعلى اعتبارهم أفراداً ماديين ، عن هؤلاء البشر انفسهم ، وبذلك الاعتراف بان الافكار او الاوهام هي التي تسود في التاريخ .

٢- ينبغي تنظيم هذه السيادة للافكار ، واقامة رابطة صوفية بين الافكار السائدة المتعاقبة ، الامر الذي يتم التوصل اليه بفهمها على انها « أعمال لتقرير المصير من جانب المفهوم » ( وهذا ممكن لان هذه الافكار مرتبطة ببعضها بعضا فعليا من جراء قاعدتها التجريبية ؛ وفضلا عن ذلك فهي تصبغ تفاضلات ، تمييزات يقوم الفكر نفسه بها حين يتم تصورها على انها مجرد افكار ) .

٣- يحول هذا « المفهوم الذي يقرر ذاته » ، من أجل التخلص من مظاهرة الصوفي ، الى شخص - « الوعي الذاتي » - أو - من أجل الظهور بمظهر مادي تماما - الى مجموعة من الاشخاص الذين يمثلون « المفهوم » في التاريخ ، الى « المفكرين » ، و « الفلاسفة » ، والايديولوجيين الذين يعتبرون بلورهم على انهم صناع التاريخ ، على انهم « مجلس الحراس » ، على انهم الحكام\* . وهكذا ، فان جملة العناصر المادية تنتزع من التاريخ ، بحيث يمكن الآن اطلاق العنان لجوادر التأمل المظلم .

وفيما يستطيع كل بقال\* في الحياة العادية ، ان يميز جيدا بين ما يزعم أي امرئ انها حقيقة وبين حقيقة هذا المرء الفعلية ، فان مؤرخينا لم يكتسبوا بعد هذه البصيرة المبتدلة . انهم يصدقون مزاعم كل عصر عن نفسه ، والاوهام التي يصنعها عن ذاته .

ان هذا المنهج التاريخي الذي ساد في المانيا بصورة خاصة - وان لهذه السيادة اسبابها - يجب ان يفهم انطلاقا من ارتباطه بوجه الايديولوجيين بصورة عامة ، يعني اوهام الحقوقيين والسياسيين ( وفي عدادهم رجال الدولة المعليون ايضا ) ، انطلاقا من الاحلام القائدية والافكار المنحرفة لهؤلاء الناس ؛ وان هذا الوهم ليفسر ببساطة تامة انطلاقا من مركزهم العملي في الحياة ، ومهنتهم ، وتقسيم العمل .

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المود الامين : ] الانسان = « الروح الانساني الفكر » .

★★ Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاصلي .

... قد وجد \* . ويترتب على النقطة الاولى تقسيم محكم للعمل وتجارة عريضة كشرط مبدئى ، بينما تترتب الصفة المحلية على النقطة الثانية . ويجب في الحالة الاولى تجميع الافراد ؛ اما في الحالة الثانية فانهم يصادفون الى جانب اداة الانتاج المعطاة ، من حيث هم بالذات ادوات انتاج . وهنا يظهر اذن الفارق بين ادوات الانتاج الطبيعية وادوات الانتاج التي خلقها الحضارة . ان الحقل المزروع ( المياه ، الخ ) يمكن ان يعتبر اداة انتاج طبيعية . وفي الحالة الاولى ، بالنسبة الى اداة العمل الطبيعية ، يخضع الافراد للطبيعة ؛ اما في الحالة الثانية فيخضعون لاحد منتجات العمل . وفي الحالة الاولى تظهر الملكية ايضا ، وهي الملكية المقاربة هنا ، على انها سيطرة مباشرة وطبيعية ؛ وفي الحالة الثانية تظهر هذه الملكية على انها سيطرة العمل ، وهو هنا العمل المتراكم ، الراسمال . ان الحالة الاولى تفترض مسبقا ان الافراد موحدون برابطة ما ، سواء اكانت العائلة ، ام القبيلة ، ام الارض بالذات ، الخ . وتفترض الحالة الثانية انهم مستقلون عن بعضهم بعضا ولا يجمع بينهم الا المبادلة . وفي الحالة الاولى تكون المبادلة بصورة جوهرية مبادلة بين البشر والطبيعة ، مبادلة تتم فيها مقايضة عمل البعض بمنتجات البعض الآخر ؛ اما في الحالة الثانية فهي ، بصورة متفوقة ، مبادلة بين البشر انفسهم . وفي الحالة الاولى يكفي ذكاء متوسط للانسان ، فالنشاط الجسدي والنشاط الذهني لم ينفصلا بعد مطلقا ؛ اما في الحالة الثانية فان الانقسام بين العمل الجسدي والعمل الذهني لا بد ان يكون قد اكتمل عمليا بصورة مسبقة . وفي الحالة الاولى يمكن لسيادة الملاك على غير الملاكين ان تركز على علاقات شخصية ، على نوع من الجماعية ؛ اما في الحالة الثانية فلا بد ان تكون قد اتخذت شكلا ماديا ، وتجسد في طرف ثالث هو المال . وفي الحالة الاولى تكون الصناعة الصغرى موجودة ، لكنها خاضعة لاستخدام اداة الانتاج الطبيعية ، ومن جراء ذلك تفترس الى توزيع العمل بين مختلف الافراد ؛ اما في الحالة الثانية ، فلا وجود للصناعة الا في تقسيم العمل ولاغراض هذا التقسيم .

---

\* ان المطلاع ، الذي كان موجودا في الدفتر الذي يعمل بخط التجزؤ رقم ٢٢ ويخط ماركس الترفيم من ٢٦ الى ٢٩ ، ضائع . وان مجموع الصفحات الضالمة يبلغ اربع صفحات « الترجيم » .

لقد انطلقنا حتى الآن من أدوات الانتاج وكانت ضرورة الملكية الخاصة لبعض المراحل الصناعية واضحة سلفاً في هذه الحالة . اما في الصناعة الاستخراجية \* ، فان الملكية الخاصة تتطابق كلياً بمد مع العمل ؛ لقد كانت الملكية ، في الصناعة الصغرى وفي كل الزراعة حتى الآن ، النتيجة الضرورية لأدوات العمل المتوفرة ؛ اما في الصناعة الكبرى ، فان التناقض بين أداة العمل والملكية الخاصة ليس سوى نتاج هذه الصناعة التي لا بد أن تكون قد حققت شوطاً كبيراً من التطور كسي تستطيع خلقه . وبنتيجة ذلك ، فان إلغاء قانون الملكية الخاصة غير ممكن أيضاً إلا مع إلغاء الصناعة الكبرى ) .

## [ ب . الأساس الواقعي للإيديولوجية ]

### [ ١ ] التماثل والقوى المتضادة

ان التقسيم الأكبر للعمل المادي والذهني هو انفصال المدينة والريف . فالتعارض بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية الى الحضارة ، من التنظيم القبلي الى الدولة ، من الاقليمية الى الامة ، ويستمر عبر تاريخ الحضارة بأكمله حتى أيامنا الحاضرة ( العصبة المناهضة لقانون الحبوب ) ( ١١ ) .

وان وجود المدينة ليتضمن في الوقت ذاته ضرورة الإدارة ، والشرطة ، والضرائب ، الخ ، وباختصار ضرورة التنظيم البلدي ، وبالتالي السياسة بصورة عامة . وهناك ظهر للمرة الأولى تقسيم السكان الى طبقتين كبيرتين ، وهو انقسام يعتمد بصورة مباشرة على تقسيم العمل وعلى أدوات الانتاج . وان المدينة هي اذن نتيجة تركز السكان ، والرأسمال ، والملذات ، والحاجات ، بينما ثبت الريف الحقيقة المضادة تماماً ، أي العزلة والتشتت . ولا يمكن أن يكون للتضاد بين المدينة والريف وجود إلا ضمن إطار الملكية الخاصة ، وهو يشكل التعبير الأشد جلاء عن خضوع الفرد لتقسيم العمل ، خضوعه لنشاط معين مفروض عليه - وهو خضوع يجعل من الإنسان الواحد حيواناً حضرياً محدوداً ، ومن الإنسان الآخر حيواناً ريفياً معطوفاً ، ويخلق من جديد ، يومياً ، النزاع بين مصالحهما . وان العمل هو من جديد الشيء الرئيسي هنا ، السلطان على الأفراد ، ومادام لهذا السلطان وجود فلا بد من وجود الملكية الخاصة . ان إلغاء التضاد بين المدينة والريف هو أحد الشروط الأولى للحياة المشاعية ، وهو شرط يتوقف بدوره على كسالة من المقدمات المادية ولا يمكن تحقيقه بالإرادة المجردة ، كما يستطيع أن يتبين

---

\* Industrie extractive ، بالفرنسية في النص الأصلي .

كل امرئ من النظرة الاولى . ( لا بدءاً بعد من شرح هذه الشروط ) . وانه ليتمكن فهم الانفصال بين المدينة والريف كذلك على انه انفصال رأس المال عن الملكية العقارية ، على انه بداية وجود ونمو رأس المال بصورة مستقلة عن الملكية العقارية - بداية ملكية يقوم اساسها على العمل والمبادلة وحدهما .

وفي المدن التي لم تنقل في العصر الوسيط جاهزة من قبل التاريخ السابق بل انشئت حديثا من قبل الارقاء الذين نالوا حريتهم ، كان العمل الخاص لكل امرئ ملكيته الوحيدة : علاوة على الراسمال الضئيل الذي جلبه معه ، والذي كان يتشكل ، على وجه الحصر تقريبا ، من الادوات الاشد ضرورة لحرفته . ان المزاخمة بين الارقاء الاقيين الذين ينصبون باستمرار على المدينة ، والحرب المتصلة التي كان الريف يخوضها ضد المدن ، وبالتالي ضرورة قوة عسكرية مدنية منظمة ، والرابطة المشكلة من قبل الملكية المشاعة في نوع محدد من العمل ، وضرورة المباني المشتركة بالنسبة الى الحرفيين من أجل بيع بضائعهم حين كان هؤلاء الحرفيون تجارا مايزالون ، وما ترتب على ذلك من استبعاد الاشخاص غير المؤهلين عن هذه المباني ، والنزاع بين مصالح الحرف المختلفة ، وضرورة حماية البراعة المكتسبة فيها بكل مشقة ، والتنظيم الانقطاعي للبلد بأسره ، هذه جميعا قد كانت الاسباب التي دفعت العمال في كل حرفة الى الاتحاد في نقابات حرفية . وليس لنا في هذا الموضوع ان نتمتع في التعديلات المتباينة لنظام النقابة الحرفية ، هذه التعديلات التي نشأت عبر التطور التاريخي اللاحق . ان هجرة الارقاء الى المدن قد استمرت دونما انقطاع عبر العصر الوسيط بأكمله . لقد كان هؤلاء الارقاء ، المضطهدون في الريف من قبل اسيادهم ، يقصدون بصورة منفصلة المدن حيث كانوا يصادفون جماعة منظمة كانوا حيالها لا حول لهم ولا قوة . وكان لا بدءاً لهم فيها من الخضوع للوضع المعين لهم بفعل الطلب على عملهم ومصلحة منافسيهم الحضريين المنظمين . ولم يتمكن هؤلاء العمال ، القادمون بصورة منفصلة ، أن يشكلوا قط اية قوة لانهم كانوا امام احد امرين : فاما أن يكون عملهم من النمط النقابي الذي لا بدءاً من تعلمه ، وعندئذ كان مملو هذه النقابة الحرفية يخضعونهم لقوانينهم وينظمونهم وفقاً لمصالحهم الخاصة ؛ واما أن عملهم لم يكن يتطلب تعلماً ، وبالتالي لم يكن يخصص بهيئة حرفية . وعندئذ كانوا يصبحون شغيلة مياومين ، ولا يتمكنون قط في هذه الحال من تنظيم انفسهم ، فيظنون غوغاء عشوائية . ان الحاجة الى الشغيلة المياومين في المدن قد خلقت الغوغاء .

كانت هذه المدن « رابطات » حقيقة اقتضتها الحاجة المباشرة ، والاهتمام بتوفير الحماية للملكية ، وكانت قمينة بالاكثار من وسائل الدفاع عن اعضائها كلاً على حدة . وكانت غوغاء هذه المدن مفتقرة الى القوة اطلاقاً ، وهي تتربس من افراد غرباء عن بعضهم بعضاً قد اموا المدن منفصلين ، وهم يجدون انفسهم دونما تنظيم في مواجهة قوة منظمة ، مجهزة من أجل الحرب ، تراقبهم بكل غيرة . وكان العمال الحاذقون والمتهمنون منظمين في كل حرفة على افضل وجه يلائم مصالح

**المعلمين \*** . وكانت العلاقة الرعوية القائمة بينهم وبين معلمهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة - من جهة واحدة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال الحاذقين ، ومن جهة أخرى لان هذه العلاقة كانت تشكل ، بالنسبة الى العمال الحاذقين المشتغلين مع نفس المعلم ، رابطة فعلية تجمعهم ضد العمال الحاذقين المشتغلين مع معلمين آخرين وتفصلهم عن هؤلاء المعلمين . واخيرا ، فقد كان العمال الحاذقون مرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم في ان يصبحوا معلمين بدورهم . وهكذا فبينما قامت الفوضى على الاقل بفتن ضد النظام البلدي بأسره ، وهي فتنة ظلت دونها فعالية من جراء عجزها . فان العمال الحاذقين لم يذهبوا قط الى ابعاد من اعمال عصيان صغيرة ضمن النقابات الحرفية المنفصلة ، كما هو الامر في طبيعة كل نظام بقايا . ان الانتفاضات العظمى في العصر الوسيط قد انطلقت جميعا من الريف ، لكن الاخفاق كان من نصيبها جميعا من جراء عزلة الفلاحين ، وما يترتب على هذه العزلة من جهالة .

وفي المدن ، كان تقسيم العمل بين النقابات الحرفية الفردية [ يتحقق بصورة عفوية تماما ] بعد ، ولم يكن قد نشأ على الاطلاق بين العمال الفرادى داخل النقابات نفسها . كان لا بد لكل عامل ان يتقن دورة كاملة من المهمات ، وكان عليه ان يصنع كل ما يمكن صنعه بأمواله . وان المبادلات المحدودة والمواصلات الهزيلة بين المدن المفردة ، وتقص السكان وضيق الحاجات ، لم تشجع كذلك على قيام تقسيم أعلى من العمل . ولذا فقد كان على كل امرئ راغب في ان يصبح معلما ان يكون بارعا في البراعة في حرفته برمتها . ومن هنا يصادف لدى الحرفيين الوسيطين اهتمام في عملهم الخصوصي وفي البراعة فيه يمكن ان يرتفع الى بعض الحس الفني الضيق . ومهما يكن من شيء ، فقد كان كل حرفي وسيطي ، لهذا السبب بالضبط ، منصرفا كل الانصراف الى عمله الذي كانت تربطه به علاقة استيعاد عاطفية ، والذي كانت تبعيته حياله تفوق حتى درجة كبيرة تبعية العامل الحديث الذي يتخذ من عمله موقف السلاسل .

وكان رأس المال في هذه المدن راسملا طبيعي المصدر يستقيم في مسكن ، وادوات الحرفة ، والزبائن العاديين الموروثين ؛ وكان هذا العمل يورث ابا عن جد من جراء تخلف التجارة وتقص التداول اللذين كانا يجعلان منه ملكا غير قابل للتحقيق . لقد كان هذا الراسمال ، بصورة مغايرة للراسمال الحديث الذي يمكن تقديره بالمال والذي يمكن توظيفه لا على التعمين في هذا المجال او ذاك ، مرتبطا

**\*** [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] كانوا فيما بينهم على قدر كبير من الانقسام ، نظرا لان العمال الحاذقين لدى مختلف المعلمين كانوا ينتمون بعضهم بعضا في قلب الحرفة الواحدة .

بصورة مباشرة بعمل صاحبه الخاص ، غير منفصل عنه ، وضمن هذه الحدود  
راسملا مرتبعا بطبقة .

وكان الامتداد التالي لتقسيم العمل هو انفصال الإنتاج عن التجارة ، وتشكل  
طبقة خاصة من التجار ، وهو انفصال كان يشكل حقيقة مكتسبة سلفا في المدن  
المختلفة من عصر سابق ( مع اليهود في عداد اشياء اخرى ) ، وما اسرع ما ظهر في  
المدن الحديثة النشوء . ولقد اعطيت مع هذا الانفصال امكانية الاتصالات التجارية  
التي تتجاوز المحيط المباشر ، وهي امكانية كان تحقيقها رهنا بوسائط المواصلات  
القائمة ، وبحالة الامن العام في الأرياف ، المحددة هي نفسها بالشروط السياسية  
(كان التجار يسافرون كما هو معروف،طوال العصر الوسيط،في قوافل مسلحة) ،  
وبحاجات المنطقة المفتوحة للتعامل ، وهي الحاجات التي كانت تتعين ، في كل  
حالة ، بمستوى الحضارة الذي تم بلوغه .

ومع التجارة التي كانت امتيازاً لطبقة خاصة ، ومع امتداد التجارة بواسطة  
التجار الى ما وراء المحيط المباشر للمدينة ، ظهر على الفور فكل متبادل بين الإنتاج  
والتجارة . ان المدن تنشئ علاقات ببعضها بعضا ، وتجب أدوات جديدة من  
مدينة الى اخرى ، وسرعان ما يستدعي الانفصال بين الإنتاج والتجارة تقسيما  
جديدا للإنتاج بين المدن المختلفة التي ما اسرع ما تستغل كل مدينة منها فرعا  
متفوقا من الصناعة . وتأخذ القيود المحلية للازمان السابقة في الانحلال بصورة تدريجية .

وفي العصر الوسيط كان المواطنون في كل مدينة ملزمين بالاتحاد ضد النبالة  
العقارية آنفاذا لجلودهم . وقد أدى امتداد التجارة وانشاء المواصلات بكل مدينة  
الى التعرف على مدن اخرى دافعت عن ذات المصالح في النضال ضد الخصم نفسه ★★ .  
ولم تنشأ الطبقة البورجوازية الا بصورة تدريجية انطلاقا من البورجوازيات المحلية  
المديدة لمختلف المدن . ولقد اصبحت الشروط الحياتية للبورجوازيين الفرادى ،  
من جراء تناقضها مع العلاقات القائمة ومن جراء نمط العمل المقرر بفعل هذه  
العلاقات، شروطا مشتركة بينهم جميعا ومستقلة عن كل فرد على حدة ★★ . ان  
البورجوازيين قد خلقوا هذه الشروط بقدر ما تحرروا بالقوة من القيود القطاعية ،  
ولكن هذه الشروط خلقتهم بقدر ما كان يقرهم تضادهم مع النظام الاقطاعي الذي  
وجدوه قائما . ومع الارتباط بين المدن المختلفة ، تحولت هذه الشروط المشتركة

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] تخرج من هزلتها .  
★★ [ صياغة اخرى في المخطوطة : ] أدى الى اتحاد مدن متعددة ، الامر الذي نفضره هوية  
مسالمها جبال السادة الاقطاعيين .  
★★★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ان اتحاد هذه الشروط الحياتية الفردية  
قد اصبح الشروط الوجودية المشتركة لطبقة .

الى شروط طبقية . وان نفس الشروط ، ونفس التناقضات ، ونفس المصالح ، قد استدعت بالضرورة ، على وجه الاجمال ، عادات متماثلة في كل مكان . وان البورجوازية بالذات لا تنمو الا بصورة تدريجية في ذات الوقت مع شروطها الخاصة ، وتنشق وفقا لتقسيم العمل الى فئات متعددة ، وتمتص اخيرا جميع الطبقات المالكة التي تصادفها قائمة \* ( بينما تحول غالبية الطبقات غير المالكة السابقة وقسما من الطبقات المالكة حتى ذلك الحين الى طبقة جديدة ( هي البروليتاريا ) بالقدر الذي تحول وفقا له كل الملكية القائمة الى رأسمال صناعي او تجاري . ان مختلف الافراد لا يشكلون طبقة الا بقدر ما يتوجب عليهم ان يخوضوا معركة مشتركة ضد طبقة اخرى ؛ وفيما عدا ذلك فهم في حالة عداء متبادل في المزاخمة . ومن جهة اخرى ، فان الطبقة بدورها تحقق وجودا مستقلا ازاء الافراد . بحيث يجد هؤلاء الافراد ان شروط وجودهم مقرر سلفا ، وبالتالي فان مركزهم في الحياة وتطورهم الشخصي معينان لهم من قبل طبقتهم ، فيصبحون مصنفين في عدادها . وذلك هي نفس ظاهرة خضوع الافراد المنزولين لتقسيم العمل ، ولا يمكن الخلاص منها الا بالغاء الملكية الخاصة والعمل ( ٢١ ) نفسه . ولقد اشرنا من قبل مرات عديدة الى الكيفية التي يؤدي بها خضوع الافراد للطبقة الى خضوعهم في الوقت ذاته لاختلاف انواع الافكار . الخ .

وانه ليتوقف على امتداد التجارة كلما اذا كانت القوى المنتجة المحققة في محطة ما ، والاختراعات بصورة خاصة ، سوف تفقد أو لا تفقد بالنسبة الى التطور اللاحق . فما دامت العلاقات التجارية التي تتجاوز الجوار المباشر معدومة ، فلا بدء من صنع كل اختراع بصورة منفصلة في كل محطة ، بحيث ان المصادفات الخالصة مثل هجمات الشعوب الهمجية أو الحروب العادية تكفي لتلزم بلدا ذا قوى منتجة وحاجات \* \* \* متقدمة بان يبدأ كل شيء من جديد من نقطة البداية . وكان لا بد لكل اختراع ، في مطلع التاريخ ، من ان يصنع من جديد يوميا وفي كل محطة على حدة . وان الفينيقيين \* \* \* الذين ضاع القسم الاكبر من اختراعاتهم لمدة طويلة من الزمن من جراء طرد هذه الامة من التجارة ، واستيلاء الاسكندر عليها ، وما ترتب على ذلك

---

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] تمتص ياديه ذي بدء فروع العمل التي تخص الدولة بصورة مباشرة ، ومن بعد جميع ± ( أكثر أو أقل ) الفئات الايدولوجية .  
 ★★ [ مضاغة اخرى في المخطوطة : ] تكفي لتجمل كتلة من القوى المنتجة والاختراعات المكتسبة حتى زمن طويل ...  
 ★★ [ ملحوظة هامشية من ماركس : ] وصناعة الزواج في العصر الوسيط .

---

( ٢ ) فيما يخص معنى عبارة « إلغاء العمل » ( Aufhebung der Arbeit ) فسوف يتفصح لنا في صفحات تالية من هذا المجلد .

من انعطاطها ، يبينون لنا كيف ان القوى المنتجة العالية التطور هي في مامن ضئيل من الدمار التام ، حتى اذا اعطيت تجارة بالغة الامتداد نسبيا . وبذلك الامر بالنسبة الى التصوير على الزواج مثلا في العصر الوسيط . ولا يكون بقاء العوه المنتجة المكتسبة مضمون الا حين تصبح التجاره عالميه وتكون الصناعة الكبيرة اساسا لها ، وحين تكون الامم جميعا قد انجرفت في صراع المزاخمة .

وكانت العاقبة الاولى لتقسيم العمل بين المدن المختلفة قيام المانيفاكتورات ، هذه الفروع للانتاج التي اقلنت من نظام النقابات الحرفية . ولقد ازدهرت المانيفاكتورات في ايطاليا بادىء الامر ، وفي فلاندر في وقت واحد ، وكانت التجارة مع الامم الاجنبية الشرط التاريخي المسبق لهذا الازدهار . وفي بلدان اخرى ، اكتترا وفرنسا على سبيل المثال . اقتصرت المانيفاكتورات بادىء الامر على السوق الداخلية . وعلاوة على الشروط المسبقة الآتفة الذكر . فان المانيفاكتورات مرهونة بتمركز متقدم سلفا للسكان - في الارياف بصورة خاصة - وبالاراسمال الذي جعل يتراكم في عدد قليل من اليدي ، في النقابات الحرفية جزئيا بالرغم من التنظيمات الادارية ، ولدى التجار جزئيا .

وان ذلك العمل الذي كان يفترض منذ البداية انه - حتى الآلة الأكثر بدائية . سرعان ما اثبت انه العمل الأكثر قابلية للتطور . ان الحياكة ، التي كان الفلاحون يمارسونها حتى ذلك الحين في الارياف على هامش عملهم في سبيل توفير ملابسهم ، قد كانت سباقة الى الانطلاق والى تحقيق تطورا واسع بفضل امتداد التجارة . لقد كانت الحياكة الفعالية المانيفاكتورية الاولى ، وظلت المانيفاكتورة الرئيسية . ان ارتفاع الطلب على الالبسة ، التالي لازدياد السكان ، وبداية التراكم والتعبئة للاراسمال البدائي بفضل التداول المتسارع . والطلب على الحاجيات الترفية الذي نشأ عن هذا التداول والذي شجعه بصورة خاصة امتداد التجارة المتدرج ، قد منحت الحياكة زخما كيميا ونوعيا انتشلها من شكل الانتاج القائم حتى ذلك الحين . وانبثقت في المدن ، الى جانب الفلاحين الذين يحكون لمنفعتهم الخاصة والذين استمروا ولا يبرحون مستثمرين في هذا النوع من العمل ، طبقة جديدة من الحائكين كانت معاملهم مهياة للسوق الداخلية بكليتها ، وفي معظم الاحيان للاسواق الخارجية ايضا .

ان الحياكة ، وهي عمل يتطلب مهارة ضئيلة في معظم الحالات ، وقد انقسم عاجلا الى فروع لا حصر لها ، قد قاومت بفعل طبيعتها بالذات قيد النقابات الحرفية . وبنتيجة ذلك ، فقد راجت الحياكة على الاغلب في القرى والضيع الخالية من التنظيم النقابي ، التي اصبحت مدنا بصورة تدريجية ، والمدن الأكثر ازدهارا حقا في جميع البلدان .



ومع المانيفاكتورة المنحرة من النقابة الحرفية تبدلت علاقات الملكية سريعا أيضا . ولقد تحققت الخطوة الأولى على طريق تجلوز الراسمال البدائي المرتبط بطبقة بفضل قيام التجار الذين كان راسمالهم منقولاً منذ البداية ، وهو إذن راسمال بالمعنى الحديث بقر ما يستطيع المرء أن يتحدث عنه اذا ما أخذت ظروف تلك الازمان بعين الاعتبار . وتحققت الخطوة الثانية مع المانيفاكتورة التي جندت بدورها كتلة من الراسمال البدائي ، وبذلك زادت كتلة الراسمال المنقول بالمقارنة مع كتلة الراسمال البدائي .

وفي الوقت ذاته ، أصبحت المانيفاكتورة ملجأ للفلاحين من النقابات الحرفية التي كانت تستبعدهم أو تدفع لهم أجورا سيئة، بالضبط كما ان المدن النقابية [خدمت] في وقت سابق كملجأ للفلاحين من [ النبالة العقارية .التصفية ] .

وقد توافقت مع بداية المانيفاكتورة مرحلة من التشرّد تسببت عن اندثار الحاشيات المسلحة الاقطاعية ، وتسريح الجيوش التي حشدت والتي كان الملوك يستخدمونها ضد الأمراء من أتباعهم ، وكذلك عن تحسن الزراعة، وتحويل مساحات كبيرة من الاراضي الزراعية الى مراعى . وانه لواضح من هذا الامر وحده مبلغ الارتباط الوثيق بين هذا التشرّد وانحلال النظام الاقطاعي . واننا لنصادف منذ القرن الثالث عشر بعض المراحل من هذا النوع ، لكن التشرّد لم يستقر بصورة عامة ودائمة الا في اواخر القرن الخامس عشر واولالقرن السادس عشر . لقد كان هؤلاء المنشردون يشكلون اعدادا كبيرة جدا بحيث شق هنري الثامن ملك انكلترا ٧٢٠٠٠ واحد منهم على سبيل المثال ، ولم يكن بدّ من البؤس المدقع لحملهم على العمل ، الامر الذي لم يكن يتحقق الا بمشقة عظيمة وبعدمقاومة طويلة . وان النهوض السريع للمانيفاكتورة، وعلى الاخص في انكلترا ، قد امتصهم بصورة تدريجية .

ومع قيام المانيفاكتورات ، وضعت الامم المختلفة في علاقات مزاحمة، وانخرطت في صراع تجاري ، هذا الصراع الذي احتدم بواسطة حروب ، وحماية جمركية ، وحظر الاستيراد ، بينما كانت الامم فيما مضى ، بقدر ما كانت تنشأ اية رابطة فيما بينها ، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها . لقد بات للتجارة من الآن فصاعدا مغزى سياسي .

ومع قيام المانيفاكتورة تبدلت !العلاقة بين العامل ورب العمل . ان العلاقة الرعوية بين العامل الحاذق والعلم قد استمرت في النقابات الحرفية ؛ اما في المانيفاكتورة ، فقد حلت مكانها العلاقة النقدية بين العامل والراسمالي — وهي

علاقة احتفظت بصفة رعونية في الريف وفي المدن الصغرى ، لكنها فقدت كل الملامح الرعونية على وجه التقريب في وقت مبكر في المدن الأكبر ، المدن المانيفاكتورية حقاً وفلسلاً .

وتلقت المانيفاكتورية وحركة الانتاج بصورة عامة انتفاضة هائلة من جراء امتداد التجارة الذي تحقق مع اكتشاف اميردا والطريق البحرية الى جزر الهند الشرقية . ان المنتجات الجديدة المستوردة من هناك ، وبصورة خاصة كتل الذهب والفضة التي دخلت التداول ، قد بدلت تبديلاً كاملاً مركز الطبقات حيال بعضها بعضاً ، ووجهت صفة شديدة الى الملكية العقارية الاقطاعية والى الشفيلة ؛ وان حملات المفامرين ، والاستعمار ، وفي المحل الاول اتساع الاسواق الى سوق عالمية باتت ممكنة الآن وكانت تتحول اكر فاكتر الى حقيقة واقعة كل يوم ، قد انارت طورا جديدا من التطور التاريخي ليس لنا هنا ان نتعمق فيه على العموم . ان صراع الأمم التجاري فيما بينها قد اعطي ، بفضل استعمار البلدان المكتشفة حديثاً . غذاء جديداً ، وبالتالي امتدادا أكبر وحدة اعظم .

وعجل اتساع التجارة والمانيفاكتورية في تراكم الراسمال المنقول . بينما ظل الراسمال البدائي جامداً او تعرض للتدهور أيضاً في النقابات الحرفية التي لم تكن تتلقى اي تحريض من اجل زيادة انتاجها . ان التجارة والمانيفاكتورية قد خلقت البورجوازية الكبيرة ؛ اما في النقابات الحرفية فقد تفركت البورجوازية الصغيرة التي لم تعد سائدة في المدن بعد الآن كما كان الامر فيما مضى ؛ بل لم يكن لها بد من الانحناء امام سلطان التجار والمانيفاكتوريين الكبار ★ . ومن هنا كان انحطاط النقابات الحرفية حالما دخلت في احتكاك مع المانيفاكتورات .

وانخذلت العلاقات التجارية بين الأمم ، في العصر الذي كنا نتحدث عنه ، شكلين مختلفين : ان الكمية الضئيلة من الذهب والفضة المطروحين في التداول قد فرضت بادئ الامر حظراً على تصدير هذين المعدنين ؛ وان ضرورة تشغيل السكان المتزايدين في المدن جعلت الصناعة أمراً ضرورياً ، هذه الصناعة المستوردة من الخارج على الأغلب ، والتي لم تكن تستطيع الاستغناء عن تلك الامتيازات التي كان في الامكان منحها ليس ضد المزاخمة الداخلية وحدها بل تأكيداً بل ضد المزاخمة الخارجية بصورة رئيسية . وان الامتياز النقابي المحلي ، في هذه المحظورات الاصلية ، قد اتسع بحيث شمل الأمة بأسرها . ولقد نشأت الرسوم الجمركية من تلك الجزرات التي

---

★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] البورجوازية الصغيرة - الطبقة المتوسطة - البورجوازية الكبيرة .

كان السادة الاقطاعيون يبتزونها من التجار الذين يعبرون اراضيهم على انها مكوس للحماية ضد السرقة ، وهي جزيات فرضتها كذلك المدن في وقت لاحق ، وكانت افضل وسيلة لتحصيل المال بالنسبة الى الخزينة مع قيام الدول الحديثة .

ان ظهور الذهب والفضة الاميركيين في الاسواق الأوروبية ، وتطور الصناعة التدريجي ، واتساع التجارة وما ترتب عليه من نهوض البورجوازية غير النقابية وتعاضل أهمية المال ، قد اعطت هذه التدابير مغزى آخر . ان الدولة ، التي كان عجزها عن تدبير الأمور دون المال يتفاقم يوماً بعد يوم ، قد احتفظت بالحظر على تصدير الذهب والفضة لاعتبارات جبائية ؛ وان البورجوازيين ، الذين كان هدفهم الرئيسي الآن الاستيلاء على هذه الكتل من المال المغنوقة حديثاً في السوق ، قد كانوا راضين كل الرضى عن هذا الامر ؛ ان الامتيازات المقررة في وقت سابق قد أصبحت مصدراً للدخل بالنسبة الى الحكومة ، وكانت تباع لقاء المال ؛ وظهرت في التشريع القضائي ضريبة التصدير التي كان لها غرض جبائي خالص مادامت لم تفعل سوى [ إقامة ] العقبات في طريق الصناعة .

وبدأت المرحلة الثانية في منتصف القرن السابع عشر واستمرت حتى اواخر القرن الثامن عشر على وجه التقريب . كانت التجارة والملاحاة قد اتسعت بصورة أسرع من اتساع المانيفاكتورية التي كانت تلعب دوراً ثانوياً ؛ وكانت المستعمرات قد بدأت تتحول الى مستهلكين هائلين ؛ ولقد تقاسمت الأمم المختلفة فيما بينها ، بعد صراعات طويلة ، السوق العالمية المفتوحة \* . ولقد بدأت هذه المرحلة مع قوانين الملاحاة (٧١) والاحتكارات المستعمرية . ولقد تحقق تفادي المزاخمة بين الأمم قدر الامكان بفضل التعريفات ، والموانع ، والمعاهدات ؛ وفي آخر الامر كانت الحروب ( وخاصة الحروب البحرية ) هي التي عملت على خوض صراع المزاخمة وقررت نتيجته . وان الإمة الانكليزية ، وهي الإمة البحرية الاقوى ، قد احتفظت بالتفوق على صعيدي التجارة والمانيفاكتورية . واتنا لنصادف ههنا ، منذ ذلك الحين ، التمرکز في بلد واحد .

وكانت المانيفاكتورية تحظى بالحماية طوال الوقت بفضل رسوم الحماية في السوق الداخلية ، وبفضل الاحتكارات في الأسواق المستعمرية ، وبالرسوم التفاضلية قدر الامكان في الخارج (٧٨) . ولقد شجعت صناعة الخامات ذات الانتاج المحلي (الصوف والكتان في انكلترا ، والحريير في فرنسا) ، وحظر تصدير الخامات المنتجة محلياً ( الصوف في انكلترا ) ، واهملت [ صناعة ] المواد المستوردة او الفيت ( القطن في

---

★ [ صيغة اخرى في المخطوطة : السوق المحلية المفتوحة قد تم الاستيلاء عليها من قبل الامم المختلفة التي تنازعت على استثمارها .

انكثرا ) . ومن الطبيعي أن الأمة المهيمنة في التجارة البحرية والقوة الاستعمارية قد ضمنت لنفسها كذلك أكبر توسع كمي وكيفي للمانيفاكتورة . ولم يكن في مقننور المانيفاكتورة الاستثناء مطلقا عن الحماية ما دام في الامكان أن تفقد سوقها وتعرض للدمار لانته تبدل يحدث في البلدان الأخرى : ذلك أنه كان في الامكان ، في شروط ملائمة حتى درجة ما ، ادخالها بكل سهولة الى بلد ما ، لكنه في الامكان تدميرها بكل سهولة للسبب عنه . ولقد كانت في الوقت ذاته متداخلة حتى درجة كبيرة بالعلاقات الحية لكللة كبيرة من الأفراد ، من جراء الطريقة التي كانت مطبقة بها ، وعلى الأخص في القرن الثامن عشر ، في الريف ، بحيث لم يكن أي بلد يجرؤ على تعريض وجوده للخطر بالسماح بالمزاحمة الحرة . وهكذا فقد كان وجودها مرهونا كلياً ، بقدر ما كانت تتدبر أمرها كي تصغر ، باتساع التجارة أو ضيقها ، وكانت تمارس تأثيراً ضئيلاً جداً نسبياً [ على هذه التجارة ] . ومن هنا كانت [ أهميتها ] الثانوية [ ... ] ونفوذ [ التجار ] في القرن الثامن عشر . لقد كان التجار ، وعلى الأخص مجهزي السفن ، هم الذين شددوا أكثر من أي شخص آخر على حماية الدولة والاحتكارات ؛ ولقد طالب المانيفاكتوريون أيضاً بالحماية وحصلوا عليها حتى ، لكنهم كانوا طوال الوقت دون التجار في الأهمية السياسية . وإن المدن التجارية ، والمرافئ بصورة خاصة ، قد بلغت درجة نسبة من الحضارة وأصبحت مدناً للبورجوازية الكبيرة ، بينما استمرت الروح البورجوازية الصغيرة المنطرفة قائمة في المدن الصناعية . راجع ايكن ، الخ (١٩) . لقد كان القرن الثامن عشر قرن التجارة ، وهذا ما يقوله بنتو بكل وضوح (٢٠) : « لقد أصبحت التجارة هوس العصر » (٢١) ، و « أن الاهتمام منصرف كلياً ، منذ بعض الوقت ، الى التجارة والملاحية البحرية (ب) » .

كانت حركة رأس المال ، على الرغم من تسارعها الشديد ، لا ترحب بطيئة نسبياً على أية حال . إن انشطار السوق العالمية الى اقسام منعزلة تستغل كلا منها امة خاصة ، والغاء المزاحمة بين الامم ، وخراقة الإنتاج نفسه ، وحقيقة أن النظام المالي كان في مرحلة تطوره البدائية بعد ، قد عرقلت التناول كثيراً . ولقد ترتب على ذلك روح مباحكة ، حقيرة ، شحيحة ، ظلت عالقة بجميع التجار وبكل نمط ممارسة التجارة . لقد كان التجار بكل تأكيد بورجوازيين كباراً بالمقارنة مع المانيفاكتوريين ،

★ فقرة تالفة في المخطوطة .

(أ) بالفرنسية في النص الأصلي . Le commerce fait la marotte du siècle .  
(ب) بالفرنسية في النص الأصلي . Depuis quelque temps, il n'est plus question que de commerce, de navigation et de Marine.

وفي المحل الاول الحرفيين ؛ وانهم ليظلون بورجوازيين صغارا بالمقارنة مع التجار والصناعيين في المرحلة التالية . انظر آدم سميث ( ٢٦ ) .

وتتميز هذه المرحلة أيضا برفع الحظر عن تصدير الذهب والفضة وبداية التجارة بالنقد ، والمصارف ، والديون الوطنية ، والنقد الورقي ، والمضاربة بالرساميل والأسهم من مختلف الأصناف ، وتطور المالية على العموم . ولقد فقد رأس المال من جديد قسما كبيرا من الطابع الطبيعي الذي كان لا يبرح عالقا به .

ان تمركز التجارة والمانيفاكتورة في بلد واحد ، انكثرا ، كما تطورت دون انقطاع في القرن السابع عشر ، قد خلق بصورة تدريجية من أجل هذا البلد سوقا عالية نسبية ، وكذلك طلبا على المنتجات المصنعة في هذا البلد لم تكن القوى المنتجة الصناعية المتوفرة حتى ذلك الحين قادرة على تلبيته . ان هذا الطلب الذي تجاوز القوى المنتجة قد كان القوة الحافزة التي استندت الى الوجود ، بانتاجها الصناعة الكبرى - استخدام القوى البدائية لأغراض صناعية ، والمآكينية ، وتقسيم العمل الاشد تقدما - المرحلة الثالثة للملكية الخاصة منذ العصر الوسيط . ولقد كانت الشروط الاخرى لهذا الطور الجديد موجودة سلفا في انكثرا : حرية المزاومة ضمن الامة ، وتطور الميكانيك النظري ، إلخ . ( في الحقيقة ان علم الميكانيك الذي احكمه نيوتن قد كان العلم الاكثر شعبية في فرنسا وانكثرا في القرن الثامن عشر ) . ان كان لابد من ثورة في كل مكان من أجل الفوز بحرية المزاومة ضمن الامة - ١٦٤٠ و ١٦٨٨ في انكثرا ، ١٧٨٩ في فرنسا ) . وسرعان ما اجبرت المزاومة كل بلد راغب في الاحتفاظ بدوره التاريخي على حماية مانيفاكتوراته بتنظيمات ضرائبية متجددة ( ان الضرائب القديمة لم تعد صالحة بعد الآن في وجه الصناعة الكبرى ) وعلى ادخال الصناعة الكبرى عاجلا في ظل تصرفات الحماية . ولقد عممت الصناعة الكبرى المزاومة بالرغم من هذه التدابير الوقائية ( تلك هي حرية التجارة العملية ، وليست الضرائب الوقائية الا علاجا مسكنا ، اجراء دفاعيا ضمن حرية التجارة ) ، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة ، واخضعت التجارة لها ، وحولت الراسمال بأسره الى راسمال صناعي ، وبذلك ادت الى التداول ( تطور النظام المالي ) وتمركز الراسمال السريع . ولقد اجبرت جميع الافراد ، بواسطة المزاومة العمومية ، على شحذ طاقتهم حتى الدرجة القصوى . ولقد دمرت بقدر الامكان الايديولوجية ، والدين ، والأخلاق ، إلخ ، وجعلت منها اكفوية ملوثة حيثما لم تتوصل الى تدميرها . لقد خلقت حقاً التاريخ العالمي للمرة الاولى ، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهنا بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها ، مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للامم المختلفة . لقد جعلت العلوم الطبيعية خاضعة للرأسمال وانتزعت من تقسيم العمل آخر مظهر من مظاهر

طابعه الطبيعي . لقد دمرت كل عنصر طبيعي بصورة عامة ، بقدر ما كان ذلك في حيز الامكان داخل العمل ، ونجحت في حل جميع العلاقات الطبيعية لتجعل منها علاقات نقدية . لقد خلقت في مكان المدن النامية بصورة طبيعية المدن الصناعية العملاقة الحديثة التي انبثقت بين ليلة وضحاها . ولقد دمرت حيثما تفللت الحرف اليدوية ، وعلى العموم جميع مراحل الصناعة السابقة . لقد اكملت انتصار المدينة التجارية على الريف . ان [ شرطها الاول ] هو النظام الاوتوماتي . ولقد انتج [ تطورها ] كتلة من القوى المنتجة أصبحت [ الملكية ] الخاصة بالنسبة اليها غلا بقدر ما كانت النقابة الحرفية مثل هذا الفيل بالنسبة الى المانيفاكتورة ، والمشتغل الريفي بالنسبة الى الحرفة التي في سبيل التطور . ولقد تلقت هذه القوى المنتجة ، في ظل نظام الملكية الخاصة ، تطورا وحيد الجانب فحسب ، وأضحت في غالبيتها قوى هدامة ؛ والاكثر من ذلك ان قدرا كبيرا من مثل هذه القوى لم يكن يستطيع أن يجد أي تطبيق على الإطلاق ضمن هذا النظام . وعلى العموم ، فان الصناعة الكبرى قد خلقت في كل مكان ذات العلاقات بين طبقات المجتمع ، وبذلك دمرت الفردية الخاصة للقوميات المختلفة . وأخيرا ، بينما كانت بورجوازية كل أمة تحتفظ بعد بمصالح قومية خاصة ، فقد خلقت الصناعة الكبرى طبقة تملك نفس المصلحة في جميع الأمم ، وقد ألغيت القومية سلفا بالنسبة اليها ؛ طبقة قد تخلصت بالفعل من العالم القديم برمته ، وهي تقف في الوقت ذاته في موقف المعارضة ضده . وليست العلاقات مع الرأسمالي فحسب ، بل العمل نفسه أيضا ، هي ما جعلته من الأمور التي لا تطاق بالنسبة الى العامل .

ومن البدهي أن الصناعة لا تبلغ ذات المستوى من الاحكام ★ في جميع أقاليم البلد الواحد . ومهما يكن من أمر ، فان هذا لا يؤخر حركة البروليتاريا الطبقة ، لان البروليتارين الذين خلقتهم الصناعة الكبرى يخالفون زمام القيادة في هذه الحركة ويجرفون الكتلة بأسرها معهم ، ولان العمال المبعدين من الصناعة الكبرى يوضعون من قبلها في وضعية أسوأ أيضا من وضعية الشغيلة في الصناعة الكبرى ذاتها . وان البلدان حيث تطورت الصناعة الكبرى تؤثر بطريقة مماثلة في البلدان التي تفتقر أكثر أو أقل الى الصناعة ، وذلك بقدر ما تنجرف هذه البلدان غير الصناعية بفعل التجارة العمومية في تيار صراع المزاخمة العمومية ★★ .

---

★ | ان الفقرة التالية قد شطبّت في المخطوطة : | في جميع البلدان ولا

★★ | تفصل المزاخمة الأفراد عن بعضهم بعضا ، ولا تفصل البورجوازيين فحسب ، بل العمال أكثر من ذلك ، بالرغم من كونها تجمع ما بينهم . ولذا فانه يتقضى وقت طويل قبل أن يتمكن هؤلاء الأفراد من الاتحاد ، بغض النظر عن الحقيقة التالية ، ألا وهي انه لا بد للصناعة الكبرى أن تنتج قبلا لأغراض هذا الاتحاد - اذا كان يجب ألا يكون محليا صرفا - الوسائط الضرورية ، من مدن صناعية كبرى ،

ان هذه الاشكال المختلفة هي على وجه الدقة اشكال من أجل تنظيم العمل، وبالتالي الملكية . ويحدث في كل مرحلة توحيد للقوى المنتجة المتوفرة ، وذلك بقدر ما تجعل الحاجات هذا التوحيد امرا ضروريا .



ان هذا التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل ، الذي حدث كما رأينا مرات عديدة في التاريخ الماضي ، دون أن يعرض القاعدة للخطر على أي حال ، قد انفجر بالضرورة في ثورة في كل مناسبة ، متخذا في الوقت ذاته أشكالا ثانوية متباينة ، مثلا نزاعات شاملة ، أو صدامات الطبقات المختلفة ، أو تناقض الوعي ، أو صراع الأفكار ، الخ ، أو النزاع السياسي ، الخ . ويستطيع المرء ، من وجهة نظر ضيقة، ان يعزل احد هذه الاشكال الثانوية وان يعتبره على أنه أساس هذه الثورات ؛ وهذا امر يزداد يسرا بقدر ما ينطوي الافراد الذين باثروا الثورات على اوهام بشأن نشاطهم الخاص وفقا لدرجتهم من الثقافة ولمرحلة التطور التاريخي .



وهكذا فان اصل جميع النزاعات في التاريخ . وفقا لتصورنا . هو في التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل . ولا حاجة لهذا التناقض على أية حال ، كما يؤدي الى النزاعات في بلد ما ، ان يكون قد بلغ بالضرورة حده الأقصى في هذا البلد بالذات . ان المراحة مع البلدان الأكثر تقدما صناعيا ، المترتبة على امتداد التعامل السولي ، كافية لانتاج تناقض مماثل حتى في بلدان ذات صناعة متخلفة ( ومثال ذلك البروليتاريا الكامنة في ألمانيا التي أدت مزاحمة الصناعة الانكليزية الى ظهورها ) .



بناء المنازل . من المفروغ منه ان لكل أسرة ، لدى المتوحشين ، كهفها أو كوخها الخاص ، مثل خيمة الأسرة المنفصلة لدى البدو . وان التطور اللاحق للملكية الخاصة يزيد من ضرورة هذا الاقتصاد المنزلي المنفصل . وان الاقتصاد المنزلي المشاعي مستحيل لدى الشعوب الزراعية استحالة الزراعة المشاعة

---

ووسائط نقل رخيصة وسريعة . ولذا فان كل قوة منظمة تنتصب في وجه هؤلاء الافراد الموزولين ، الذين يحبون في علاقات تجدد تلك المعزلة يوميا ، لا يمكن التملب عليها الا بعد صراعات طويلة . وان المطالبة بعكس ذلك تضاهي المطالبة بالآ توجد المراحة في هذا العصر المين من التاريخ ، أو ان يتناسل الافراد من اذهابهم العلاقات التي لا يملكون ، في عزلتهم ، أي اشراف عليها .

للأرض . وكان بناء المدن تقدما كبيرا . ومهما يكن من أمر ، فإن الغاء الاقتصاد الفردي الذي لم يكن يفصل في جميع المراحل السابقة عن الغاء الملكية الخاصة قد كان محالا لهذا السبب الوحيد ، ألا وهو انعدام الشروط المادية المتحركة فيه . ان اقامة اقتصاد منزلي مشاعي يفترض مسبقا تطور الآلات ، واستخدام القوى الطبيعية ، وقوى منتجة أخرى عديدة - مثلا وسائل تزويد المياه ، والإضاءة الغازية ، والتدفئة البخارية ، الخ . . . والقضاء [ على التضاد ] بين المدينة والريف . وان اقتصادا مشاعا لا يمكن أن يشكل بعد ذاته قوة منتجة جديدة بدون تلك الشروط ؛ فإما كان يفقر إلى أي أساس مادي ويستند إلى قاعدة نظرية خالصة ، فإنه سوف يكون مجرد ضرب من الهوس وينتهي إلى اقتصاد رهباني ليس غير . ويمكن أن نرى الأمور التي كانت ممكنة في المدن التي نشأت عن التكاثف وبناء المباني العامة لأغراض متنوعة ( السجون ، البراكات ، الخ . ) . أما أن الغاء الاقتصاد الفردي لا يفصل عن الغاء الأسرة ، فذلك أمر بدهي .

ان العبارة التي كثيرا ما نصادفها لدى القديس ماركس : « ان كل امرئ هو كل ما هو عليه بفضل الدولة » ، ترجع في حقيقة الأمر إلى القول بأن البورجوازي ليس سوى نموذج النوع البورجوازي ، وهي عبارة تفترض أن طبقة البورجوازيين لا بد أنها وجدت قبل وجود الأفراد الذين يشكلونها ★ .

واذا ما أخذ المرء بعين الاعتبار ، من وجهة نظر فلسفية ، هذا التطور للأفراد في ★★ الشروط المشتركة لوجود المراتب والطبقات ، التي تتعاقب تاريخيا ، وفي التصورات العامة المراقبة التي فرضت عليها ، فمن المؤكد أنه يستطيع حقا أن يتخيل أن النوع ، أو « الإنسان » ، قد تطور في هؤلاء الأفراد ، أو أن الأفراد قد طوروا « الإنسان » - ويستطيع المرء بهذه الطريقة أن يوجهه إلى التاريخ بضع صفحات قاسية على الأذن . ان في مستطاع المرء أن يتصور هذه المراتب والطبقات المتباعدة على أنها تخصيصات للتعبير العام ، تقسيمات فرعية للنوع ، أو أطوار تطويرية « للإنسان » .

ان هذا التصنيف للأفراد في طبقات محددة لا يمكن أن يلقى ما لم تتشكل طبقة لا تملك بعد الآن أية مصلحة طبقية خاصة تؤكد لها ضد الطبقة السائدة .

★  
ان تحول القوى الشخصية ( العلاقات ) إلى قوى موضوعية يفعل تقسيم العمل لا يمكن الفأوه بمجرد صرف فكرته العامة من ذهن المرء ، بل لا يصبح الفأوه ممكنا

★ وضع ماركس هذه العبارة بين قوسين كبيرين وكتب في العمود الأيمن هذه الملاحظة : الوجود المسبق للطبقة عند الفلاسفة .

★★★ [ ان هذه الفقرة قد شطبت في المخطوطة : ] في شروط وجودهم المطاة جزئيا أو الناتجة جزئيا من تطور هذه الشروط المطاة .



الا اذا عمد الافراد من جديد الى اخضاع هذه القوى الموضوعية والى الفناء تقسيم العمل ★ . وليس هذا يمكن من تون الجماعة ★★ . ففي الجماعة فقط [مع الآخرين] يملك [ كل ] فرد وسائل تنمية مواهبه في جميع الاتجاهات ؛ وبالتالي فان الحرية الشخصية لا تكون ممكنة الا في الجماعة . وفي الانظمة السابقة البديلة عن الجماعة ، في الدولة ، الخ ، لم يكن للحرية الشخصية وجود الا بالنسبة الى الافراد الذين تطوروا ضمن علاقات الطبقة السائدة ، وبقدر ما كانوا افرادا من هذه الطبقة فقط . وان الجماعة الوهمية التي تجمع فيها الافراد حتى الوقت الراهن قد اتخذت على الدوام وجودا مستقلا بقياس اليهم ، وكانت تمثل في الوقت ذاته ، من جراء انها تمثل تجمع طبقة واحدة ضد طبقة اخرى ، لا جماعة وهمية تماما فحسب ، بل قيادا جديدا ايضا . ان الافراد ، في الجماعة الحقيقية ، يبالغون حريتهم بصورة متوافقة مع ترابطهم ، بفضل هذا الترابط وفيه .

لقد انطلق الافراد من انفسهم دائما ، لكنهم انطلقوا طبعيا من انفسهم ضمن شروطهم وعلاقاتهم التاريخية المحددة ، وليس من الفرد « المحض » بالمعنى الذي يفصده الايديولوجيون . لكن في سياق التطور التاريخي ، وعلى وجه الدقة من جراء الاستقلال الذي تتخله العلاقات الاجتماعية ، وهو الثمرة الحتمية لتقسيم العمل ، يظهر تقسيم ضمن حياة كل فرد ، وذلك بقدر ما هي حياة شخصية وبقدر ما هي خاضعة لفرع ما من فروع العمل وللشروط الملزمة لهذا الفرع . ( ولستنا نقصد من ذلك ان يفهم ان صاحب الدخل والراسمال مثلا يكفيان عن ان يكونا شخصين ؛ بيد ان شخصيتهما مشروطة ومعينة بعلاقات طبقية محددة تماما ، ولا يظهر ذلك التقسيم الا في التعارض مع طبقة اخرى ، وبالنسبة اليهما عندما يفلسان فقط ) ؛ وفي المرتبة ( واكثر من ذلك في القبيلة ) تكون هذه الواقعة مستترة بعد ؛ ومثال ذلك ان النبيل يظل نبيلًا دائما ، والعامي ★★ عاميابدأ ، بصور منفصلة عن علاقاته الاخرى ، تلك صفة غير منفصلة عن فرديته . ان الفارق بين الفرد الشخصي المناهض للفرد من حيث هو عضو في طبقة ، والطابع المحتمل لشروط الحياة بالنسبة الى الفرد ، لا يظهران الا مع الطبقة التي هي نفسها نتاج للبورجوازية . ولا ينشأ هذا الطابع المحتمل بعد ذاته ويتطور الا بفعل المواجهة وصراع الافراد فيما بينهم . ونتيجة ذلك يبدو الافراد ، في المخيلة ، اكثر حرية تحت سيطرة البورجوازية مما كانوا عليه من قبل ، لان شروطهم الحياتية تبدو محتملة ؛ وانهم لاقبل حرية طبعيا في الواقع ، لانهم اكثر خضوعا لقوة موضوعية . ان الخلاف مع المرتبة يبرز بصورة خاصة في التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا . فحين برزت مرتبة مواطني المدن ، والنقابات الحرفية ،

★ [ كتب أنصار عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] ( فيورباخ : الوجود والماهية ) .

★★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ودون ما تتضمنه من تطور تام وحر للفرد .

★★★ Roturier . بالفرنسية في النص الاسلي .

الخ ، في تعارض مع النبالة المقاربة ، فان شروطهم الحياتية - الملكية المنقولة والعمل الحرفي ، اللذين كانا موجودين من قبل بصورة كامنة قبل انفصالهم عن الروابط القطاعية - ظهرت على انها امر ايجابي يؤكد ضد الملكية المقاربة القطاعية ، وبالتالي فقد اتخذ بادية الامر ، على طريقته الخاصة ، شكلا اقطاعيا . ومن المؤكد ان الارقاء الاقبين قد عاملوا رقيم السابق على انه امر محتمل بالنسبة الى شخصيتهم ، بيد انهم ما كانوا يفتلون هنا الا ما تفعله كل طبقة تحرر نفسها من قيد ؛ وهم لم يحرروا انفسهم كطبقة اذن ، بل بصورة منفصلة . والاكثر من ذلك انهم لم يرتفعوا فوق نظام المراتب ، بل كل ما فعلوه هو تشكيل مرتبة جديدة ، محتفظين بنمط عملهم السابق حتى في وضعيتهم الجديدة ، وعاملين على تطويره قدما بتحريره من اغلاله الماضية التي لم تعد تقابل بعد الآن التطور الذي تم بلوغه سلفا \* .

اما بالنسبة الى البروليتاريين من جهة ثانية ، فان العمل الذي هو شرط وجودهم ، ومعه جميع شروط الوجود التي تتحكم في المجتمع الحديث ، قد اصبحت امرا محتملا ، شيئا لا يملكون عليه اي اشراف بوصفهم افرادا منفصلين ، ولا يستطيع اي تنظيم اجتماعي ان يمنحهم الاشراف عليه \* . ان التناقض بين [١٠٠] \*\*\* شخصية كل بروليتاري على حدة وشروط الحياة المفروضة عليه ، يعني العمل ، يصبح واضحا في نظره بالذات بقدر ما قدم ضحية منذ شبابه ، وبقدر ما لا يملك اية فرصة ، في اطار طبقته الخاصة ، في الوصول الى الشروط التي ستنتقل به الى طبقة اخرى .

وهكذا ، فبينما كان كل ما يريده الارقاء الاقبون هو ان يكونوا احرارا في تطوير وتأكيد شروطهم الحياتية التي كانت قائمة سلفا ، ولكنهم لم يتوصلوا آخر الامر سوى الى العمل الحر ، فان البروليتاريين ملزمون ، اذا ارادوا ان يؤكدوا انفسهم على انهم افراد ، بأن يلقوا شرط وجودهم بالذات حتى ذلك الحين ( هذا الشرط الذي كان فضلا عن ذلك شرط كل المجتمع حتى الوقت الراهن ) . الا وهو العمل \*\*\* \* . وهكذا

---

★ ملحوظة : يجب الا ننسى ان حاجة الارقاء الى الوجود بالذات واستحالة الاستثمار الكبير التي أدت الى توزيع المخصص بين الارقاء ، سرعان ما ارجعت واجبات الارقاء حيال سيدهم الى متوسط من المدفوعات المينية واعمال السخرة . ولقد اناح هذا الرقيق ان يراكم الملكية المنقولة ، وبالتالي سهل اغلاله من حيالة سيده ووفر له الامل في شق طريقته على اعتباره مواطنا في المدينة ؛ ولقد خلق ايضا تدرجات بين الارقاء ، بحيث كان الارقاء الاقبون نصف بورجوازيين سلفا . وانه لمن الجلي ايضا ان الارقاء اللذين كانوا معلمين في حرفة بدوية كانوا يملكون الحظ الافضل في الحصول على الملكية المنقولة .

★★ [صياغة اخرى في المخطوطة:] وهو ما لا يستطيع اي تنظيم اجتماعي ان يطمعهم اي اشراف عليه .

★★★ فقرة تالفة في المخطوطة .

★★★ في وقت لاحق سوف ينادي ماركس ، وهو يعدد مفهوم العمل هذا ، بالغاء العمل المأجور وحده .

يجنون أنفسهم في موقف المعارضة المباشرة للشكل الذي اختاره حتى ذلك الحين الأفراد الذين يشكل المجتمع منهم من أجل التعبير عن أنفسهم تعبيرا جماعيا، يعني في موقف المعارضة ضد الدولة . ولذا فانه لا بد لهم ، كي يؤكّدوا أنفسهم كأفراد ، من أن يطيحوا بهذه الدولة .



ويتربّ على كل التطور التاريخي حتى أمانا الراحة أن★ العلاقات الجماعية التي انخرط فيها أفراد طبقة ما ، والتي كانت معينة على الدوام بمصالحهم المشتركة ضد طرف ثالث ، قد كانت على الدوام جماعة لم يكن هؤلاء الأفراد ينتسبون إليها إلا على أنهم أفراد متوسطون ، وبقدر ما كانوا يحيون ضمن الشروط الحياتية لطبقتهم — وهي علاقات اشتركوا فيها ليس على أنهم أفراد ، بل من حيث هم أعضاء في طبقة . وبالمقابل ، فإن الأمر على النقيض من ذلك تماما في جماعة البروليتاريين الثوريين ، الذين يجعلون شروط وجودهم وشروط جميع أعضاء المجتمع تحت إشرافهم ؛ فالأفراد انما يشتركون فيها على أنهم أفراد : أن الأفراد يسهمون فيها من حيث أنهم أفراد . أن هذا التجمع للأفراد بشرط أن يتم تجمع الأفراد طبعا في إطار القوى المنتجة التي يفترض الآن أنها قد تطورت ) هو على وجه الدقة الذي يضع شروط تطور الأفراد الحر وحركتهم تحت إشرافه — وهي شروط كانت فيما مضى متروكة للمصادفة ، وقد اكتسبت وجودا مستقلا في مواجهة الأفراد المنفصلين بالضبط من جراء انفصالهم كأفراد ، ومن جراء ضرورة تجمعهم التي تقررت بفعل تقسيم العمل والتي أصبحت من خلال انفصالهم من حيث هم أفراد رابطة غريبة عنهم . أن التجمع المعروف حتى الوقت الراهن لم يكن تجمعا اعتباطيا في حال من الأحوال ( كما هو معروض على سبيل المثال في **العقد الاجتماعي** (٢٢) ، بل تجمعا ضروريا على أساس الشروط التي كان الأفراد ضمنها أحرارا في الاستمتاع بنزوات الحظ ( قارن مثلا تشكل الدولة الأمريكية الشمالية والجمهوريات الأمريكية الجنوبية ) . أن هذا الحق في الاستمتاع الرخي ، ضمن بعض الشروط ، بنزوات المصادفة والحظ قد سمي حتى وقتنا الراهن حرية شخصية . ومن المؤكد أن شروط الوجود هذه ليست سوى القوى المنتجة وأنماط التعامل في كل عصر .

---

★ | أن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : | الأفراد الذين تحرروا في كل عصر تاريخي لم يفعلوا سوى مواصلة تطوير شروط الوجود الموجودة من قبل ، والتي كانت مطعاة لهم سلفا .

## ج | الشيوعية • انتاج شكل التعامل نفسه

تختلف الشيوعية عن جميع الحركات التي سبقتها حتى الآن في انها تقلب اساس جميع علاقات الانتاج والتعامل السابقة ، وتعالج بكل وعي ، للمرة الاولى ، جميع الشروط السابقة الطبيعية على انها صنائع البشر الذين سبقونا حتى الوقت الراهن ، وتجردها من طابعها الطبيعي وتخضعها لسلطان الافراد المتحدين . ولذا فقد كان تنظيمها اقتصاديا بصورة جوهرية ، الا وهو الانتاج المادي لشروط هذه الوحدة ؛ انها تحول الشروط القائمة الى شروط الوحدة . وان الاوضاع التي تخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الاساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجوداي شيء كان بصورة مستقلة عن الافراد ، لكن على اي حال بقدر ما لا تملو هذه الاوضاع القائمة كونها بكل بساطة نتاجا للتعامل السابق للافراد انفسهم . وهكذا فان الشيوعيين يعالجون في الممارسة الشروط التي خلقها الانتاج والتعامل حتى الوقت الراهن على انها شروط غير عضوية ، دون ان يتوهموا على أية حال انه كان من خطة الاجيال السابقة او مصيرها ان تمنحهم المواد ، ودون ان يعتقدوا ان الشروط قد كانت غير عضوية بالنسبة الى الافراد الذين كانوا يخلقونها . ان الفارق بين الفرد الشخصي والفرد الممكن الحدوث ليس بالفارق المفهومي ؛ بل حقيقة تاريخية . وان لهذا التفريق مغزى مختلفا في ازمان مختلفة ، ومثال ذلك المرتبة من حيث هي شيء ممكن الحدوث بالنسبة الى الفرد في القرن الثامن عشر ، والاسرة **أكثر او اقل** . ايضا . وليس هذا تفريقا يجب علينا القيام به لكل عصر ، بل تفريق يقوم به كل عصر بنفسه من بين العناصر المختلفة التي يصادفها عند مجيئه الى الوجود ، وفي واقع الامر لا يقوم بذلك وفقا لاية نظرية على الاطلاق ، بل تحت ضغط النزاعات المادية للحياة . ان ما يظهر على انه ممكن الحدوث بالنسبة الى العصر اللاحق في تعارضه مع العصر السابق - وهذا ما ينطبق ايضا على العناصر الموروثة عن عصر سابق - هو شكل للتعامل كان يقابل مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة . ان علاقة القوى المنتجة بشكل التعامل هي العلاقة بين شكل التعامل و - عمل الافراد او نشاطهم . ( ومن المؤكد ان الشكل الاساسي لهذا

★ **Plus ou Moins** ، بالفرنسية في النص الأصلي .  
★★ [ كلمة مشطوبة في المخطوطة : ] الفصالية الذاتية .

النشاط شكل مادي يتوقف عليه كل شكل آخر ذهني ، وسياسي ، وديني ، الخ . ومن المفروغ منه ان الشكل المختلف الذي تتخذه الحياة المادية يتوقف في كل حالة على الحاجات النامية بصورة مسبقة ، وعلى انتاج هذه الحاجات ، تماما كما ان تلبية هذه الحاجات هي عملية تاريخية لا تصادف عند النجاة أو الكلب [ حجة شترنر العنيدة الرئيسية ضد الإنسان \* التي يقف لها شعر الرأس ] ، على الرغم من ان الانتاج والكلاب في شكلها الراهن هي بكل تأكيد ، لكن رغما عنها \* \* ، منتجات عملية تاريخية . ان الشروط التي يقيم الافراد فيها التعامل فيما بينهم هي ، ما دام التناقض الانف الذكر معدوما ، شروط ملازمة لفرديتهم ، وليست خارجة عنهم في حال من الاحوال ؛ وهكذا فان الشروط التي يستطيع هؤلاء الافراد المعينون ، الذين يحيون في ظل علاقات معينة ، ان ينتجوا فيها وحدها حياتهم المادية وما يرتبط بها هي اذن شروط فعاليتهم الذاتية ، وتكون منتجة من قبل هذه الفعالية الذاتية \* \* \* .

وهكذا فان الشرط المحدد الذي ينتجون فيه يقابل ، ما دامت التناقضات لم تتدخل بعد ، واقع طبيعتهم المشروطة ، وجودهم المحدود الذي لا تتجلى محدوديته الا عندما تدخل التناقضات الى المسرح ، وبذلك تصبح موجودة بالنسبة الى الجيل اللاحق . وعندئذ يظهر هذا الشرط على انه قيد عارض ، كما ان الوعي بأنه قيد ينسب كذلك الى العصر السابق .

ان هذه الشروط المتفاوتة ، التي تظهر بادي الامر على انها شروط للفعالية الذاتية ، وفي وقت لاحق على انها قيود مفروضة عليها ، تشكل في جماع تطور التاريخ سلسلة متماسكة من اشكال التعامل يستقيم تماسكها فيما يلي : ان شكلا جديدا من التعامل يحل مكان شكل سابق قد بات قيدا ، وهذا الشكل الجديد يقابل القوى المنتجة الاكثر تطورا ، وبالتالي النمط المتقدم لفعالية الافراد الذاتية - وهو شكل يصبح بعبارة قيدا ويستبدل اذن بشكل آخر . وما دامت هذه الشروط تقابل في كل مرحلة التطور المتواقت للقوى المنتجة ، فان تاريخها هو في الوقت ذاته تاريخ القوى المنتجة النامية التي يرثها كل جيل جديد ، ومن جراء ذلك فهو تاريخ تطور قوى الافراد انفسهم .

وما دام هذا التطور يجري بصورة طبيعية ، يعني انه لا يخضع لخطئة عامة للافراد المتضامنين بصورة حرة ، فانه ينطلق من محلات وقبائل وامم وفروع عمل متباينة ، الخ ، يتطور كل منها باديء ذي بديء بصورة مستقلة عن البقية ولا يدخل

\* Odversus Hominen ، باللاتينية في النص الاصلي .

★ ★ Malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

★ ★ ★ [ كتب ماركس عند هذا المستوى في المصود الايمن : ] انتاج نمط التعامل نفسه .

في علاقات معها الا بصورة تفرجية . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يحدث الا ببطء شديد : ان المراحل والمصالح المتباينة لا يتم التغلب عليها بصورة تامة قط ، بل تخضع فحسب للمصلحة المتفوقة وتجرى الى جانبها طوال قرون بعد . ويتربط على ذلك ان الافراد انفسهم ، ضمن الامة الواحدة ، حتى بصورة مستقلة عن ظروفهم المالية ، تطورات مختلفة الاختلاف كله ، وان مصلحة سابقة كان الشكل الخاص لتعاملها قد طرح سلفا من قبل شكل التعامل الذي يخص مصلحة لاحقة ، تظل لفترة طويلة من الزمن فيما بعد في حيازة سلطة تقليدية في الجماعة الوهمية ( الدولة ، القانون ) ، هذه السلطة التي اكتسبت وجودا مستقلا عن الافراد . وهي سلطة لا يمكن في آخر الامر تحطيمها الا بثورة . وان هذا ليُفسر لماذا يمكن للوعي احيانا ، فيما يتعلق بنقاط مفردة تتيح اجراء تركيب اعم ، ان يظهر متقدما على العلاقات التجريبية المعاصرة ، بحيث يستطيع المرء في صراعات عصر لاحق ان يستشهد بمنظرين سابقين على أنهم مراجع موثوقة .

ومن جهة ثانية ، فان التطور يتقدم بسرعة كبيرة في بلدان بدأت في عصر تاريخي متقدم سلفا ، كما هي الحال بالنسبة الى امريكا الشمالية . فليس لمثل هذه البلدان مقدمات طبيعية اخرى غير الافراد الذين استقروا هناك والذين سيقفوا اليها بدافع اشكال التعامل في البلدان القديمة التي لم تكن تقابل حاجاتهم . وهكذا فان هذه البلدان تبدأ بالافراد الاكثر تقدما من العالم القديم ، وبالتالي بشكل التعامل الاكثر تقدما المقابل لهم . وذلك قبل ان يتمكن هذا الشكل للتعامل من توطيد نفسه في البلدان القديمة . وتلك هي الحال بالنسبة الى جميع المستعمرات ، وذلك بقدر ما لا تكون مجرد محطات عسكرية او تجارية . ان قرطاج ، والمستعمرات الاغريقية . وايسلندا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر ، تزودنا بأمثلة على ذلك . وان علاقة مماثلة تنشأ عن الفتح ، حين يحمل شكل للتعامل نما على ارض اخرى جاهزا الى البلد المفتوح ؛ فبينما كان هذا الشكل لا يبرح في وطنه مثقلا بالمصالح والعلاقات المتخلفة عن مراحل سابقة ، فانه يستطيع ويجب ان يستقر بصورة تامة ودونما عائق على الاطلاق ، ولو ليضمن فقط بقاء سلطة الفاتحين ( انكلترا و نابولي بعد الفتح النورماندي ، حين عرفنا الشكل الاكمل للتنظيم الاقطاعي ) .

★

ليس اكثر شيوعا من الفكرة القائلة ان المسألة لم تكن في التاريخ حتى يومنا هذا سوى مسألة استيلاء . فالبرابرة يستولون على الامبراطورية الرومانية ، وبهذا الاستيلاء يفسر الانتقال من العالم القديم الى النظام الاقطاعي . ومهما يكن من امر . فان المقصود في هذا الاستيلاء من قبل البرابرة هو معرفة ما اذا كانت الامة المستولى عليها قد طورت قوى منتجة صناعية ، كما هي الحال بالنسبة الى الشعوب الحديثة ، او ما اذا كانت قواها المنتجة تركز في قسمها الاعظم على اساس تجمعها

وعلى الجماعة فحسب . وفيما عدا ذلك ، فإن الاستيلاء مشروط بالشئ المستولى عليه . فثروة المصري ، المستقيمة في أوراق نقدية ، لا يمكن الاستيلاء عليها مطلقا دون أن ينصاع المستولي لشروط الإنتاج والتعامل في البلد المستولى عليه . وكذلك الامر بالنسبة الى الراسمال الصناعي الاجمالي لبلد صناعي حديث . واخيرا ، فلا بد في كل مكان من نهاية عاجلة للاستيلاء ، وحين لا يتبقى شئ تستولي عليه ، فلا بد من الانصراف الى الانتاج . ويترتب على ضرورة الانتاج هذه ، التي ما اسرع ان تفرض نفسها ، ان شكل الجماعة الذي يتبناه الفاتحون المستقرون يجب ان يقابل مرحلة تطور القوى المنتجة التي يصادفونها قائمة ، والا فلا بد له ، اذا لم تكن تلك هي الحال منذ البداية ، ان يتغير وفقا للقوى المنتجة . وبهذا ايضا تفسر الحقيقة التالية التي يزعم الناس انهم لاحظوها في كل مكان في المرحلة التالية لهجرات الشعوب . الا وهي ان الخادم كان سيدا ، وان الفاتحين سرعان ما اتخذوا لغة المغلوبين وثقافتهم وعاداتهم .

ان النظام الاقتصادي لم يحمل في حال من الاحوال جاهزا من المانيا ، بل كان اصله قائما ، بقدر ما يتعلق الامر بالفاتحين ، في التنظيم العسكري للجيش ابان الفتح الفعلي ، وقد تطور هذا التنظيم بعد الغزو فقط الى النظام الاقتصادي الخاصة تحت تأثير القوى المنتجة الموجودة في البلاد المغزوة . اما حتى اي مدى كان هذا الشكل مشروطا بالقوى المنتجة ، فهذا ما يبينه فشل المحاولات المبجلة من اجل فرض اشكال اخرى مستقاة من ذكريات روما القديمة ( شارلمان ) .. الخ . للبحث صلة -



في الصناعة الكبرى والمزاحمة ، تذوب جميع شروط الافراد الحياتية وتحديدهاتهم وقيودهم في الشكلين البسيط : الملكية الخاصة والعمل . ومع المال . تطرح جميع اشكال المبادلة بالذات ، بالنسبة الى الافراد ، على انها امور اتفاقيه . وبالتالي فانه من طبيعة المال بالذات ان جميع العلاقات السابقة لم تكن سوى علاقات افراد يحون في شروط معينة ، وليست علاقات بين افراد من حيث هم افراد . وان هذه الشروط لترد حاليا الى شرطين فقط : العمل التراكم والملكية الخاصة من جهة واحدة ، والعمل الفعلي من جهة ثانية . واذا ما زال احد هذين الشرطين توقفت المبادلة . وان الاقتصاديين المحدثين انفسهم ، سيسموندي مثلا ، وشيربوليز (٢٢) ، الخ ، يعارضون تجمع الرساميل يتجمع الافراد ★ . ومن جهة

---

★ L'assolatio des Individus à L'association des capitaux بالفرنسية في النص

الاصلي .

ثانية ، فان الافراد انفسهم خاضعون كلياً لتقسيم العمل ، وبذلك فهم في تبعية كلية. حيا ل بعضهم بعضاً . وان الملكية الخاصة ، بقدر ما تتعارض ضمن العمل مع العمل ، عولد وتطور بفعل ضرورة التراكم وتستمر بادىء الامر في المحافظة على الشكل المشاعي ، كما تقترب مع ذلك أكثر فأكثر من الشكل الحديث للملكية الخاصة في سياق تطورها اللاحق . ومن الوهلة الاولى يتضمن تقسيم العمل ايضاً تقسيم شروط العمل ، الادوات والعمليات ، ومع هذا التقسيم تجزئة الراسمال المتراكم بين ملاكين مختلفين ، وبالتالي التجزئة بين الراسمال والعمل ، وكذلك الاشكال المتنوعة للملكية بالذات . ويقدر ما يزداد تقسيم العمل احكاماً يزداد التراكم ، ويتحدد هذا التجزؤ بمزيد من البروز . وان العمل نفسه لايمكن أن يستمر في الوجود الا بشرط هذه التجزئة .



( الطاقة الشخصية للافراد من امم مختلفة - الالمان والاميريكيون - وهي طاقة قائمة سلفاً من جراء تصالب العروق . ومن هنا بلاهة الالمان الذين هم بلهاء حقيقيون - في فرنسا ، في انكلترا ، الخ ، شعوب اجنبية نقلت الى ارض متطورة سلفاً ، والى ارض جديدة كل الجدة في اميركا ، في المانيا لم يتحرك السكان الاصليون قيد انملة على الاطلاق ) .



وهكذا تنكشف حقيقتان هنا ★ . اولاً تمثل القوى المنتجة على انها مستقلة كل الاستقلال عن الافراد ومتفصلة عنهم ، على انها عالم على حدة ، قائم الى جانب الافراد ؛ وان السبب في ذلك هو أن الافراد التي هي قواهم مشتتون ومتناهضون ، بينما هذه القوى ، من جهة ثانية ، لا تكون قوى فعلية الا في تعامل هؤلاء الافراد وترباطهم . وهكذا فان لدينا ، من جهة واحدة ، كلية من القوى المنتجة انخلت في حقيقة الامر شكلاً مادياً ولم تعد بعد الآن بالنسبة الى الافراد قوى الافراد انفسهم بل قوى الملكية الخاصة ، وبالتالي قوى الافراد بقدر ما يكون هؤلاء الافراد انفسهم ملاكين خاصين . ابداً لم تتخذ القوى المنتجة ، في أي عصر سابق ، شكلاً على هذا القدر من الالمبالاة حيا ل تعامل الافراد على اعتبارهم افراداً ، لان تعاملهم نفسه قد كان فيما مضى تعاملًا محدوداً . ومن جهة أخرى فان لدينا ، في مواجهة هذه القوى المنتجة ، غالبية الافراد الذين انتزعت هذه القوى منهم ، والذين أصبحوا ، وقد سرقوا على هذا الفرار من كل مضمون فعلي للحياة ، افراداً مجردين ، لكن هذه الحقيقة وحدها قد وضعتهم ، على أية حال ، في مركز يمكنهم من اقامة العلاقات بين بعضهم بعضاً على اعتبارهم افراداً .

---

★ [ كتب انجلز عند هذا المستوى في المود الايمن : ] سيموندي .



ان العمل ، وهو الرابطة الوحيدة التي لا تبحر تصلهم بالقوى المنتجة ، ووجودهم الخاص ، قد فقد عندهم كل مظهر للفعالية الذاتية ، وهو لا يبقى على حياتهم الا بانهاكها . وبينما كانت الفعالية الذاتية وانتاج الحياة المادية منفصلين في المراحل السابقة ، من جراء وقوعهما على عاتق اشخاص مختلفين ، وبينما كان انتاج الحياة المادية يعتبر ، من جراء الطابع المحدود للأفراد انفسهم ، نمطا ثانويا للفعالية الذاتية ، فانهما يتفصلان في الوقت الحاضر انفصالا شديدا بحيث تظهر الحياة المادية على انها الهدف الاخير ، في حين ان انتاج هذه الحياة المادية ، أي العمل ( الذي هو في الوقت الحاضر الشكل الوحيد الممكن ، لكن الشكل السلبي للفعالية الذاتية كما نرى ) يظهر على انه الواسطة ليس غير .

وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا لا بد عنده للأفراد ان يستملكوا كلية القوى المنتجة المتوفرة ، لا في سبيل تحقيق الفعالية الذاتية فحسب ، بل قبل كل شيء من أجل ضمان وجودهم بالذات . وان هذا الاستهلاك مشروط بادية الامر بالشيء المقصود استهلاكه ، وهو هنا القوى المنتجة التي تطورت الى درجة التكلفة والتي لا وجود لها الا ضمن تعامل عمومي . وهكذا فانه لا بد ان يكون لهذا الاستهلاك ، من هذه الزاوية ، طابع عمومي يقابل القوى المنتجة والتعامل . وان استهلاك هذه القوى لا يعدو هو نفسه ان يكون أكثر من تطوير القدرات الفردية المقابلة لادوات الانتاج المادية . ولهذا السبب بالذات فان استهلاك كلية أدوات الانتاج هو تطوير لكلية من القدرات في الأفراد انفسهم . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الاستهلاك مشروط بالاشخاص الذين يستملكون . وان بروليتاريي العصر الراهن ، المحرومين كلية من أية فعالية ذاتية ، هم وحدهم في مركز يمكنهم من تحقيق فعالية ذاتية كاملة لا قيود عليها بعد الآن ، وهي فعالية ذاتية تستقيم في استهلاك كلية من القوى المنتجة وفيما يترتب على ذلك من تطوير كلية من القدرات . لقد كانت جميع الاستهلاكات الثورية السابقة محدودة ؛ فالأفراد الذين كانت فعاليتهم الذاتية محدودة بفعل أداة الانتاج المحدودة وبفعل التعامل المحدود قد كانوا يستملكون هذه الاداة المحدودة للانتاج ، وبذلك لا يحققون الا تحديدا جديدا . لقد أصبحت اداتهم الانتاجية ملكية لهم ، لكنهم كانوا يظنون هم انفسهم خاضعين لتقسيم العمل واداتهم الانتاجية الخاصة . وفي جميع اغتصابات الملكية حتى الوقت الراهن ، كانت كتلة من الأفراد تظل تابعة لاداة انتاجية وحيدة ؛ أما في الاستهلاك من قبل البروليتاريين ،

---

★ [ مسافة أخرى في المخطوطة : ] وهكذا فقد بلغت الامور في الوقت الحاضر حدا بحيث لا يستطيع الأفراد بعد الآن ان يستملكوا القوى المنتجة التي تطورتا حتى شكلت كلية ، والتي هي مرتبطة بالباديات ( Verkehr ) العمومية .

فلا بد أن تجعل كتلة من أدوات الإنتاج خاضعة لكل فرد ، وإن تجعل الملكية خاضعة للجميع . أن التعامل العمومي الحديث لا يمكن بالتالي أن يخضع للأفراد إلا في حال خضوعه للجميع .

وإن هذا الاستهلاك مشروط كذلك بالأسلوب الذي يجب أن يتم به . وليس في الامكان تحقيقه إلا من خلال اتحاد لا يمكن بدوره ، من جراء طابع البروليتاريا بالذات ، إلا أن يكون اتحادا عموميا ، ومن خلال ثورة بطاح فيها ، من جهة واحدة ، بسلطان النمط السابق للإنتاج والتعامل والتنظيم الاجتماعي ، وينمو فيها من جهة ثانية طابع البروليتاريا العمومي وطاقتها التي لا يمكن إنجاز الثورة بدونها ، وتنطص البروليتاريا فيها ، فيعا عدا ذلك ، من كل ما لا يبرح عالقاً بها من مركزها السابق في المجتمع .

ولا تتطابق الفعالية الذاتية مع الحياة المادية إلا في هذه المرحلة التي تقابل تطور الأفراد إلى أفراد كاملين وطرح كل طابع فرضته الطبيعة في الأصل . ويقابل هذه المرحلة تحول العمل إلى فعالية ذاتية وتحول التعامل المشروط حتى ذلك الحين إلى تعامل الأفراد من حيث هم أفراد . وينتهي أمر الملكية الخاصة مع استهلاك القوى المنتجة الكلية من قبل الأفراد المتحددين . وفيما كان كل شرط خاص يظهر على الدوام على أنه عرضي فيما مضى من التاريخ ، فإن عزلة الأفراد أنفسهم ، والربح الخاص لكل امرئ ، هما اللذان أصبحا عرضيين في الوقت الحاضر .

إن الأفراد ، الذين لا يخضعون بعد الآن لتقسيم العمل ، قد تصورهم الفلاسفة على أنهم مثل أعلى ، تحت اسم « الإنسان » . لقد تصوروا كل العملية التي رسمناها على أنها عملية تطورية « للإنسان » ، بحيث كان « الإنسان » يحل في كل مرحلة تاريخية محل الأفراد الفعليين ويمثل على أنه القوة المحركة للتاريخ . وهكذا فإن العملية بأكملها قد تم تصورها على أنها عملية ضياع ذاتي « للإنسان » ، وكان السبب الجوهرى في ذلك أن الفرد المتوسط للمرحلة اللاحقة قد أحل على الدوام محل فرد المرحلة السابقة ، كما كان وعى العصر اللاحق يمزى إلى أفراد عصر سابق \* . ولقد كان في الامكان ، من خلال هذا الانقلاب ، الذي يفرض النظر من الوهلة الأولى عن الشروط الفعلية ، تحويل التاريخ بأكمله إلى عملية تطورية يجتازها الوعي .



يشتمل المجتمع المدني على جماع علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة

★ | كتب ماركس عند هذا المستوى في المود الإين : | الضياع الذاتي .

من تطور القوى المنتجة . انه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة ، وبذلك يتجاوز الدولة والامة ، بالرغم من انه لا بد له ، على أية حال ، من تأكيد ذاته ، في الخارج من حيث هو دولة ، وفي الداخل من حيث هو قومية . ولقد ظهرت عبارة المجتمع المدني في القرن الثامن عشر ، حالما تطلعت علاقات الملكية من الجماعة القديمة والوسيطية . ان المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور الا مع البورجوازية ؛ ومهما يكن من امر ، فان التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الانتاج والتعامل ، والذي يشكل في جميع الازمان اساس الدولة وكل البقية الباقية من البنية القومية المثالية قد سمي على الدوام بهذا الاسم نفسه .



## علاقات الدولة والقانون بالملكية

ان شكل الملكية الأول ، في العالم القديم وفي العصر الوسيط على حد سواء ، هو الملكية القبلية ، المشروطة بصورة رئيسية بالحرب عند الرومان وتربية الماشية عند الجرمان . وتظهر الملكية القبلية ، عند الشعوب القديمة \* حيث تتساكن قبائل عديدة في ذات المدينة ، على اعتبارها ملكية الدولة ، ويظهر حق الفرد في هذه الملكية على اعتباره حياة \* \* بسيطة تقتصر مع ذلك ، مثلها مثل الملكية القبلية على اية حال ، على الملكية العقارية وحدها . ان الملكية الخاصة الفعلية تبدأ ، عند القدماء وعند الشعوب الحديثة على حد سواء ، مع الملكية المنقولة . - ( المبودية والجماعة )

**( ملكية المواطن الروماني الاصيل \* \* \* )** . وهكذا فان الملكية القبلية ، عند الشعوب الخارجة من العصر الوسيط ، تتطور بمرورها في مراحل مختلفة - الملكية العقارية الاقطاعية ، والملكية المنقولة النقابية ، والراسمال المانيفاكتوري - حتى الراسمال الحديث ، المشروط بالصناعة الكبيرة والزراعة العمومية ، الذي يمثل الملكية الخاصة في حالتها النقية ، وقد تجردت عن كل مظهر من مظاهر الجماعة ، واستبعدت اي فعل من جانب الدولة على تطور الملكية . وان هذه الملكية الخاصة الحديثة هي التي تقابلها الدولة الحديثة التي حقق الملاكون الخاصون امتلاكها شيئا فشيئا بواسطة الضرائب ، والتي سقطت بين ايديهم كليا بفعل نظام الدين العام ، والتي يتوقف وجودها كليا ، من جراء لعبة ارتفاع ارصدة الدولة وهبوطها في سوق الاوراق المالية ، على الاعتماد التجاري الذي يمنحها اياه الملاكون الخاصون ، أي البورجوازيون . ان البورجوازية ملزمة ، لاجد كونها طبقة وليس هوية ، بأن تنتظم على الصعيد القومي لا على الصعيد المحلي ، وبأن تمنح مصالحها المشتركة شكلا عموميا . واما حررت الدولة الملكية الخاصة من الجماعة ، فقد اكتسبت وجودا خاصا الى جانب المجتمع المدني وخارجا عنه ؛ بيد أن هذه الدولة ليست شيئا آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج ولذلك على حد سواء . فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة الا في تلك البلدان حيث لم تتوصل المراتب بعد بصورة تامة الى مرحلة الطبقات في تطورها ، فهي تلعب دورا بعد ، بينما هي قد حذفت في البلدان الاكثر تطورا ، وبالتالي في تلك البلدان حيث يقوم وضع مختلط بعد ، وحيث لا يستطيع نتيجة ذلك اي قسم من السكان ان

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ( روما وسيلطة بصورة خاصة ) .

★ ★ Possessio ، باللاتينية في النص الاصل .

★ ★ ★ Dominium ex jure Quiritum ، باللاتينية في النص الاصل .

يتوصل الى السيطرة على الاقسام الاخرى . وتلك هي الحال في ألمانيا على الاخص .  
ان اميركا الشمالية تشكل مثال الدولة الحديثة الاكمل . وان الكتاب الفرنسيين  
والانكليز والاميركيين ينتهون جميعا دونما استثناء الى المناذاة بان الدولة لا توجد  
الا بسبب من الملكية الخاصة ، حتى ان هذه القناعة قد تغفلت في الوجدان العام .

وهكذا لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به افراد طبقة سائدة مصالحهم  
المشتركة والذي يلخص فيه كل المجتمع المدني لمصر معين ، فانه يترتب على ذلك  
ان جميع المؤسسات المشتركة تمر بوساطة الدولة وتتلقى شكلا سياسيا . ومن هنا  
كان الوهم بان القانون يرتكز على الارادة ، والاكثر من ذلك على ارادة حرة ، منفصلة  
من قاعدتها الشخصية . وبالطريقة ذاتها ، فان الحق يرد بدوره الى القانون .

ان انحلال الجماعة الطبيعية يولد الحق الخاص كما يولد الملكية الخاصة ،  
وكلاهما يتطوران بصورة متواقة . وعند الرومان لم يترتب على تطور الملكية الخاصة والحق  
الخاص أية نتيجة صناعية أو تجارية أخرى ، لان نمط انتاجهم بأسره قد ظل على  
حاله \* . اما عند الشعوب الحديثة التي ادت الصناعة والتجارة عندها الى حدوث  
انحلال الجماعة الاقطاعية ، فان ولادة الملكية الخاصة والحق الخاص سجلت بداية  
خفية جديدة قابلة لتطور لاحق . ان امالفي ( ١٢٢٤ ) ، وهي اول مدينة في العصر الوسيط  
حققت تجارة بحرية واسعة ، قد كانت سباقة أيضا الى اعداد قانون بحري . ولم  
تكد التجارة والصناعة تحققان تطورا أعظم للملكية الخاصة ، في ايطاليا أولا وفي بلدان  
أخرى فيما بعد ، حتى تمت العودة في الحال الى الحق الخاص الذي كان الرومان  
قد اعلوه من قبل ، فرفع الى رتبة المرجع الناقل النص . وفيما بعد ، حين كانت  
البورجوازية قد اكتسبت ما يكفي من البأس كي يأخذ الامراء مصالحها على عاقبهم ،  
مستخدمين هذه البورجوازية أداة من أجل اسقاط الطبقة الاقطاعية ، بدأ تطور  
القانون بكل معنى الكلمة في جميع البلدان - في فرنسا في القرن السادس عشر - وقد  
تحقق هذا التطور في جميع البلدان ، باستثناء انكلترا ، على أسس القانون الروماني .  
ولم يكن بد في انكلترا من ادخال مبادئ من القانون الروماني ، ( وخاصة من أجل  
الملكية المنقولة ) بفرض الاستمرار في احكام القانون المدني ( لا ننس أن القاسون  
لا يملك ، أكثر من الدين ، تاريخا خاصا به ) .

وفي القانون المدني ، يعبر عن علاقات الملكية القائمة على اعتبارها نتيجة  
لارادة عامة . وان حق الاستعمال واسادة الاستعمال \* بالذات يعبر من جهة

---

\* [ كتب التجار عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] ( الربا ١ ) .  
[ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] وهذه التطور لم ينشأ من امتداد الصناعة والتجارة .  
\* \* Jus utendi et Abutendi ، باللاتينية في النص الاصلي .

واحدة من حقيقة ان الملكية الخاصة قد أصبحت مستقلة كل الاستقلال عن الجماعة ، ومن جهة ثانية عن الوهم بان الملكية الخاصة تركز على الإرادة الخاصة وحدها ، على حرية التصرف بالاشياء . ان لحق سوء الاستعمال \* ، عمليا ، حدودا اقتصادية محددة جدا بالنسبة الى الملاك الخاص اذا كان راغبا عن مشاهدة ملكيته ، وحقق سوء الاستعمال \* \* معها ، ينتقلان الى ايد أخرى ؛ ذلك ان الشيء ، اذا لم يؤخذ بعين الاعتبار إلا في علاقاته بارادته فحسب ، ليس هو في حقيقة الامر شيئا على الإطلاق ، بل يصير في التعامل فحسب ، وبصورة مستقلة عن القانون ، شيئا أو ملكية فعلية ( علاقة ، أو ما يسميه الفلاسفة فكرة ) \* \* \*

ان هذا الوهم الحقوقي ، الذي يرجع الحق الى الإرادة وحدها ، ينتهي بصورة جبرية في سياق تطور علاقات الملكية الى واقع ان امرأ ما يمكن ان يملك الحق القانوني في شيء ما دون ان يملك الشيء بصورة فعلية . فلنفترض على سبيل المثال ان ربع قطعة من الأرض قد فقد من جراء المزاومة : ان ملاك هذه الأرض يحتفظ حقا بحقه القانوني فيها كما يحتفظ بحقه في الاستعمال وسوء الاستعمال ، لكنه لا يستطيع ان يصنع شيئا به ، فهو لا يملك شيئا بوصفه ملاكا عقاريا اذا لم يكن يملك فضلا عن ذلك ما يكفي من الرساميل لزراعة أرضه . ان نفس هذا الوهم الذي يمانى رجال القانون منه يفسر أيضا الحقيقة التالية ، ألا وهي انه يتراءى لهم كما يتراءى لكل مدونة قانونية أنه من قبيل المصادفة المحضة أن أفرادا يرتبطون بعلاقات فيما بينهم ، بواسطة عقد على سبيل المثال ، وان علاقات من هذا النوع هي في نظرهم من تلك العلاقات التي يمكن للمرء أن يلتزم أو لا يلتزم بها على هواه ، وهي علاقات يرتكر مضمونها كليا على إرادة المتعاقدين الاعباطية والفردية .

وفي كل مرة كان تطور الصناعة والتجارة يخلق فيها اشكالا جديدة للتعامل ( شركات الضمان وغيرها على سبيل المثال ) ، فقد كان القانون ملزما بصورة منتظمة باحتوائها في اساليب اكتساب الملكية .



Abuti ★

Abutendi ★★

★★★. [ كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الايمن : ] عند الفلاسفة العلاقة = الفكرة .  
انهم لا يعرفون الا علاقة « الانسان » بنفسه ، ولذا فان جميع العلاقات الفعلية تصبح افكارا بالنسبة اليهم .

## مجمع لايبزغ<sup>(٢٥)</sup>

ان المعركة ضد الهان التي يعطي كولباخ (٢٦) صورة نبوية عنها تجري فعليا في المجلد الثالث من Wigand'sche Vierteljahrschrift (مجلة ويغاند الفصلية) لعام ١٨٤٥ . ان ارواح الابطال القتلى الذين لم تهدأ نائرتهم حتى بمعد الموت تثير في الهواء ضجيجا صاخبا تتردد اصداؤه مثل رعود المعارك ، وصيحات الحرب ، وصليل السيوف ، وطققة الدروع والعربات الحديدية . لكن المعركة لا تدور رحاها بصدد الامور الأرضية . ان الحرب المقدسة لم تندلع حول ترفات الحماية ، والدستور ، وآفة البطاطا ، والنظام المصرفي ، والسلك الحديدية ، بل باسم اقدس مصالح الروح ، باسم « الجوهر » ، و « الوعي الذاتي » ، و « النقد » ، و « الأوحى » ، و « الانسان الحقيقي » . اننا نحضر مجمعا لآباء الكنيسة . ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الاخيرة من نوعهم ، ولما كان من المرجح ان المرافعة في قضية الكائن الاسمي ، بله المطلق ، تجري ههنا للمرة الاخيرة ، فان الامر يستاهل ان نقرر عن الاجراءات

**مختصرا \* .**

هذا أولا القديس برونو الذي يسهل التعرف عليه بواسطة عصاه ( « صر » طبيعة حسية ، صر عصا » ، ويغان ، ص : ١٢٠ ) . ان رأسه متوجة بهالة من « النقد المحض » ، وأما كان يطفح بالازدراء تجاه العالم ، فانه يلتف في « وعيه الذاتي » الخاص . لقد « حطم » الدين بكليته والدولة في تظاهراتها ( ص : ١٢٨ ) ، بانتهاكه مفهوم « الجوهر » باسم الوعي الذاتي الاسمي . ان خرائب الكنيسة و « انقاض » الدولة تستلقي عند قدميه ، في حين ان نظرتة « تسحق » « الكتلة » وتمرغها في التراب . انه أشبه بالله ، فلا أب له ولا أم ، فهو « خليقته الخاصة » ، صنيعته الخاصة ( ص : ١٣٦ ) . وباختصار ، فانه « نابليون » الروح ، وهو « نابليون » في الروح . ان جوهر تمازيته الروحية « استجوابه نفسه » باستمرار ، و « هو يجد في هذا الاستجواب الذاتي الحافز الى تقرير المصير » ( ص : ١٣٠ ) ، ومن البدهي انه ينحل وينوب كنتيجة لتسجيل محضر هذا الاستجواب الذاتي المنهك . فضلا عن ذلك ، فاننا سنرى انه « يستجوب » ايضا المركب البشري الويستفالي (٢٧) من حين لآخر .

ويقف قبالة القديس ماكس الذي استحق ملكوت الله لانه انشأ وأثبت هويته في حوالي ٦٠٠ صفحة مطبوعة ، وهو ليس كائنا من كان ، وليس « زيدا أو عمرا » ، بل القديس ماكس على وجه الدقة من دون أي انسان آخر . وان شيئا واحدا فقط يمكن أن يقال عن الهالة التي تحيط به وعلاماته الاخرى الفارقة ، الا وهو انها

« موضوعه وبالتالي ملكيته » ، انها « نسيج وحدها » و « لا مثيل لها » ، وانهمكة « عصية على التعبير » ( ص : ١٤٨ ) . انه « الميثرة » و « صاحب الميثرة » فيه وقت واحد ، ساتشوا بانزا ودون كيشوت في وقت واحد . وان تمارينه النفسية تستقيم في الاعداد المسير لا فكل من الافكر ، وفي الشكوك عبر صفحات عديدة بشأن الامور التي لا يطالها الشك ، وفي تكريس الدنس . واخيرا ، فانه لا حاجة بنا الى اثار الحديث عن فضائله ، لانه يتلطف - فضلا عن جميع الصفات المعزوة اليه حتى اذا كان مددها اعظم من عدد اسماء الله عند المسلمين - فيقول لنا : ثاني الكل واكثر ايضا . انا كل هذا المدم وعدم هذا الكل . وانه ليميز بصورة محظوظة من خصمه الملبس ببعض « الجبل » المهيّب ، و « بمرحى نقدية » يقطع بها من حين لآخر تاملاته الجديدة .

ان هذين الكبيرين في محاكم التفتيش المقدسة بقاضيان فيورباخ الهرطوقي ، الذي ينبغي له ان يدافع عن نفسه ضد التهمة الخطيرة بالادرية . وان الهرطوقي فيورباخ « يتوعد » القديس برونو ، ويمسك في يده المائدة ، الجوهر ، ويرفض ان يسلمها مخافة ان ينعكس فيها وعيي اللانثي اللامتناهي . ولا بد للوعي اللانثي ان يضرب على وجهه هائلا مثل شبح حتى يسترد الى ذاته جميع الاشياء التي اصلها فيه والتي تندفق الى داخله . لقد سبق فابتلع العالم كله ، باستثناء هذه المائدة ، الجوهر ، التي يحتفظ بها الادري فيورباخ اسيرة ويرفض تسليمها .

وان القديس ماكس ينهم الادري بانه يرتاب في العقيدة الموحى بها بلسان القديس ماكس نفسه ، العقيدة القائلة ان « الازو والكلاب والاحصنة » « كائنات انسانية كاملة ، او - اذ كان المرء بفضل أفضل التفضيل - الكائنات الانسانية الاكمل » ( ويغان ، ص : ١٨٧ ( ٢٨ ) . ان السابق للذكر لا يفتقر الى ادنى صفة مما يجعل الانسان انسانا . وفي الحقيقة ، فان الشيء ذاته ينطبق ايضا على الازو والكلاب والاحصنة .

وفيما عدا الاستماع الى هذه الاتهامات الهامة ، فقد لفظ الحكم ايضا في القضية المرفوعة من قبل القديسين ضد موزيس هيس وفي القضية المرفوعة من قبل القديس برونو ضد مؤلفي **العائلة المقدسة** . لكن لما كان هذان المتهمان مشغولين في ذلك الحين « بشؤون دنيوية » ، وبالتالي لم يظهر امام المحكمة المقدسة ( ٣٩ ) ، فقد حكم عليهما غايابا بالنفي المؤبد من عالم الروح حتى تنتهي حيالهما الطبيعية . واخيرا فان المعلمين الكبيرين يباشران من جديد بعض المكائد القريبة معاً ، وكذلك الواحد ضد الآخر ★ .

★ [ ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة : ] يظهر في المؤخرة الدكتور غرازينو ( ٢٠ ) ، بمعنى فرفولد ووج ، الذي يزعم انه « عقل سياسي داعية بصورة وعيبة » ( ويغان ، ص : ١٩٢ ) .



## القديس برونو

### ١ - « الحقبة » ضد فيورباخ

قبل أن ننصرف الى المناقشة المحيطة حيث يتنازع وعي يوير اللاتني مع نفسه ومع العالم ، يجب علينا أن نكشف من سر واحد . اذا كان القديس برونو قد أطلق صيحة القتال واشعل شرارة الحرب ، فان السبب في ذلك انه كان لزاما عليه « حماية » نفسه وتقده الحامض والتفه ضد تكرار الجمهور ونسيانه ، ولانه كان لزاما عليه أن يبين أن النقد لما يبرح ، في الشروط المنقحة لعام ١٨٤٥ ، متكافئاً مع نفسه بصورة غير معوجة دون أن يطرا عليه أي تبدل . ولقد كتب اذن المجلد الثاني من كتابه **القضية الصالحة وقضيته الخاصة** (٣١) . انه صامد في مكانه ، يقاتل من داره وأرضه . ومهما يكن من أمر ، فانه يخفي هذا الفرض الاناني ، على الطريقة اللاهوتية الحقيقية ، بمظهر « خصائص » فيورباخ المزعومة . ولقد كان برونو المسكين موضع النسيان التام ، الامر الذي اثبتته على أفضل وجه المناجلة بين فيورباخ وشترنر التي لم يرد له ذكر فيها على الاطلاق . ولهذا السبب على وجه الدقة أطبق على هذه المناجلة كي يكون قادرا على المناداة بنفسه ، بوصفه تقيض القطبين المتضادين ، وحدتهما العليا ، الروح القدس .

ويفتح القديس برونو « حملته » بشحنة من نيران المدفعية ضد فيورباخ ، يعني ★ بطبعة جديدة منقحة وموسعة لمسألة سبق أن ظهرت في Norddeutsche Blätter (٣٢) . ان فيورباخ يحول الى أحد فرسان « **الجوهر** » كما يسلط النور بصورة افضل على « الوعي اللاتني » لبوير . وان قديسنا ليقف دفعة واحدة ، بفضل هذه الاستحالة لفيورباخ التي يزعم أن جميع مؤلفات هذا الاخير تثبتها ، من كتابات فيورباخ من لينين وبابلي الى **جوهر المسيحية** ، مهملات المقالة ضد « الفلاسفة الوضعيين » في **حوليات هال** (٣٣) . وان هذا « السور » ليقع « في المكان المناسب » . ذلك أن فيورباخ يميل اللثام فيه عن جماع حكمة « الوعي اللاتني »

---

★ Pro Aris et Focis ، باللاتينية في النص الاسلي .  
★ C'est - à - dire ، بالفرنسية في النص الاسلي .

بصورة معارضة للممثلين الوضعيين « للجوهر » ، وذلك في وقت كان القديس برونو لا يبرح منخرطاً فيه في التأمل في موضوع الجبل بلا دنس .

ولا حاجة بنا تقريبا الى التنويه بأن القديس برونو لا يبرح يواصل التبختنر على حصانه الحربي الهيفلي القديم . اصفوا الى الفقرة الاولى من مستوحياته الاخيرة من ملكوت الله :

« لقد صنع هيفل تركيبا لجوهر سبينوزا وانا فخته في وحدة واحدة ؛ وان هذه الوحدة ، الجمع بين هذين المجالين المتعارضين ، الخ ، تشكل الاهمية الخاصة لفلسفة هيفل وضعفها في الوقت ذاته [ .... ] ان هذا التناقض الذي يتعثر نظام هيفل فيه يجب حله وتدميره . بيد انه لم يكن يستطيع ان و **الروح المطلق** ... وكان هذا ممكن بطريقتين : فلما يجب ان يحترق الوعي الذاتي بفعل ذلك الا اذا حظر الى الابد طرح قضية العلاقات بين **الوعي الذاتي** مرة اخرى في نيران الجوهر ، يعني انه يجب عليه ان يتخذ ويحافظ بكل حزم على العلاقة الجوهرية الخالصة ، واما يجب ان يبين ان الشخصية هي خالقة صفاتها الخاصة وماهيتها الخاصة ، وان مفهوم الشخصية بعد ذاته يتضمن ان يضع حدوده الخاصة « حدود « المفهوم » ام « الشخصية » ؟ » وان يلقي مرة اخرى هذا التحديد المفترض الذي تطرحه ماهيته **المعمومية** ، لان هذه الماهية على وجه الدقة هي مجرد نتيجة تميزه **الذاتي الباطن** ، نتيجة فعاليتها « **ويغان** ، ص : ٨٧ - ٨٨ ) ★

لقد قدمت الفلسفة الهيفلية في **العائلة المقدسة** (٢٤) على انها وحدة سبينوزا وفخته ، وقد أكد المؤلفان في الوقت ذاته على ما تنطوي عليه هذه الوحدة من تناقض . وان الاسالة الخاصة بالقديس برونو تستقيم في انه ، خلافا لمؤلفي **العائلة المقدسة** ، لا يعتبر مسألة علاقة الوعي الذاتي بالجوهر على انها « نقطة خلاف ضمن التأمل الفلسفي الهيفلي » ، بل مسألة تتعلق بالتاريخ العالمي ، لا بل مسألة مطلقة . وذلك هو الشكل الوحيد الذي يستطيع ان يعبر به عن نزاعات العصر الحاضر . وانه ليؤمن بالفعل ان انتصار الوعي الذاتي على الجوهر سيكون له تأثير جوهرى تماما لا على التوازن الاوروبى فحسب ، بل كذلك على التطور المقبل لقضية اوريجون (٢٥) . اما الى اي مدى يتوقف عليه الغاء قانون الجيوب في انكلترا ، فهذا ما لم يتضح بعد الا بصورة ضئيلة جدا .!

---

★ ان التبدلات الطفيفة التي اجراها المؤلفان على الفقرات التي يستشهدان بها ، مثلا تغيير زمن الافعال وصيغة الفاعل ، وترتيب الكلمات المختلف ، وكذلك التشديد والتباين ، قد اعملت الاشارة اليها هنا .

ان هيجل يعطي عن النزاعات الفعلية تعبيراً مجرداً وسديماً بشوهدا به حين يضعها في السماء ، وهذا الفكر « النقدي » يأخذ ذلك التعبير على أنه النزاع الفعلي . فبرونو يرضى بالتناقض **التأملي** ويدافع عن أحد حديه ضد الحد الآخر . وعنده **أن الصبرة** ، الصياغة الفلسفية للمسألة الفعلية هي المسألة الفعلية بالذات . وبنتيجة ذلك ، فان لديه من جهة واحدة ، بدلا من الناس الواقعيين ووعيمهم عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجاربهم في الظاهر على أنها أمر مستقل ، عبارة مجردة خالصة ، **الوعي الذاتي** ، بالضبط كما أن لديه ، بدلا من الإنتاج الواقعي ، **الفعلية المؤقتة لهذا الوعي الذاتي** . ومن جهة ثانية فان لديه ، بدلا من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية القائمة بصورة واقعية ، الخلاصة الفلسفية لجميع القولات او التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء : **الجوهر** ؛ ذلك ان برونو ، جنبا الى جنب مع سائر الفلاسفة والأيدولوجيين ، يعتبر بصورة خاطئة **الأفكار** — هذا التعبير الفكري المؤقت من العالم القائم — على أنها أساس هذا العالم القائم . ومن البدهي انه يستطيع بهذين التجريدين ، اللذين أفرغا من كل مضمون ومعنى ، ان يقوم بمختلف أنواع الحيل دون ان يعرف أي شيء على الإطلاق عن الناس الواقعيين وعلاقاتهم ( انظر من أجل مزيد من المعلومات ملاحظات فيورباخ عن الجوهر ، وكذلك ملاحظات القديس ماركس عن الليبرالية الانسانية .. و « الأقدس » ) . وهكذا ، فانه لا يتخل عن الأساس التأملي كيما يحل تناقضات التأمل ؛ انه بناور وهو لا يبرح متمسكا بهذا الأساس ، وهو نفسه لا يبرح صامدا جدا على الأساس الهيجلي نوعيا بحيث ان علاقة « الوعي الذاتي » « بالروح المطلق » لا تكف عن اطلاق راحته . وباختصار ، فاننا نجابه هنا **فلسفة الوعي الذاتي المعلنه في نقد الأناجيل المطور في Das entdeckte Christanthum** (٢٦) . والمعرضة لسوء الحظ قبل وقت طويل في كتاب هيجل **علم الظواهر** (٢٧) . ولقد دحضت هذه الفلسفة البويرية الجديدة بصورة كاملة في **المقالة الخمسة** في الصفحة ٢٢٠ وما يليها وفي الصفحات ٣٠٤ — ٣٠٧ (٢٨) . ومهما يكن من أمر ، فان بوير قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتوريا بادخال « الشخصية » خلسة ، كيما يكون في مقدوره ، مع شترنر ، ان يصور الفرد الواحد على أنه « عمله الخاص » ، **وشترنر نفسه على أنه عمل برونو** . وان هذه الخطوة الى امام لتستحق ملاحظة مقتضية .

قبيل كل شيء ، فليقارن القارئ هذه الصورة الكاريكاتورية بالأصل ، عرض الوعي الذاتي في **المسيحية النزلية** ، ص : ١١٢ ، ومن بعد فليقارن هذا المرض بدوره بأصله الحقيقي ، **علم الظواهر لهيجل** ، الصفحتين ٥٧٥ و ٥٨٣ ، وقس على ذلك . ( ان كلا هذين القطعين قد أوردنا من جديد في **المقالة الخمسة** ، الصفحات ٢٢١ و ٢٢٣ و ٢٢٤ (٢٩) . ولكن فلتلفت الآن قليلا الى الصورة الكاريكاتورية ! « الشخصية بعد ذاتها » « المفهوم » ! « الماهية العمومية » !

« يضع بنفسه حدوده الخاصة ومن بعد يلقي هذا التحديد » ! « التفاضل الذاتي الباطن » ! « يا لها من » نتائج « باهرة ! » الشخصية بعد ذاتها « ! أما أن هذه الفكرة مراد « بعد ذاته » ، وإما أنها تشير الى مفهوم الشخصية المجرد . وبالتالي فإنه جزء من « مفهوم » مفهوم الشخصية أن « تضع بنفسها حدودها الخاصة » . أن هذا التحديد اللاحق « بمفهوم » مفهومها تضمه ارتجالا « بفعل ماهيتها العمومية » . وبعد أن تلقي مرة أخرى تحديدها الخاص ، يتضح أن « هذه الماهية » ليست بالضبط الا « نتيجة تفاضلها الذاتي الباطن » . وهكذا فإن كل النتيجة العظيمة لهذا اللغو المعقد تساوي حيلة هيكل المألوفة بتفاضل الإنسان الذاتي في الفكر ، وهو تفاضل ذاتي ينادي به برونو التاعس الحظ بكل عناد على أنه الفعالية الوحيدة « للشخصية بعد ذاتها » . ولقد أوضح للقديس برونو قبل زمن طويل جدا بأنه لا سبيل الى تحصيل أي شيء من هذه « الشخصية » التي قصرت فعاليتها على هذه الوثبات المنطقية التي باتت مبتذلة في الوقت الحاضر . وفي الوقت ذاته فإن الفقرة الواردة تحتوي على الاعتراف الساذج بأن ماهية « الشخصية » البويرية هي مفهوم المفهوم ، تجريد التجريد .

وان النقد الذي يوجهه بوير الى فيورباخ يقتصر ، بقدر ما يأتي بعناصر جديدة ، على أن يبسط بصورة مناققة مأخذ شترنر على فيورباخ وبوير على أنها مأخذ بوير على فيورباخ . إذ يأخذ على سبيل المثال التأكيد بأن « ماهية الإنسان هي الماهية المطلقة والاقديس » ، وأن « الإنسان هو اله الإنسان » ، وأن الجنس البشري هو « المطلق » ؛ إذ يأخذ عليه أنه يشطر الإنسان « الى أنا جوهرية وأنا غير جوهرية » ( على الرغم من أن بوير يجمل على الدوام من التجريد الشيء الجوهرى ) ويقدم عن هذا الانشطار ، في التعارض الذي يصطنعه بين النقد والجمهور ، تصورا أشد هولاً حتى درجة كبيرة من تصور فيورباخ ؛ وإذ يقول أنه يجب خوض النضال ضد « صفات الله » ، الخ . وفي مسألة الحب الاناني والحب المنزه بعهد بوير ، في مساجلته ضد فيورباخ ، الى نسخ شترنر بصورة حرفية على وجه التقريب طوال ثلاث صفحات ( ص : ١٣٣ - ١٣٥ ) ، بالضبط كما ينسخ بكل خراقة عبارات شترنر الجوفاء : « كل إنسان هو خليقته الخاصة » و « الحقيقة شبح » ، وهكذا دواليك . وفضلا عن ذلك ، فإن « الخليقة » قد حولت الى « نتاج » عند برونو . ولسوف نعود الى هذا الاستغلال لشترنر من قبل القديس برونو .

وهكذا فإن العنصر الأول الذي تكشفه عند القديس برونو هو تبعيته المستمرة حيال هيكل . ونحن لن نتوقف بالطبع أكثر من هذا عند الاعتبارات التي نسخها من هيكل ، بل سوف تقتصر على جمع بضعة فقرات أخرى تبين بكل وضوح مبلغ

١٠. إيمانه الراسخ بسلطان الفلاسفة وحتى أية درجة يتقاسم وإياهم إيمانهم الوهمي بأن تعديلا في الوعي وتوجها جديدا في تحليل العلاقات القائمة يستطيعان أن يؤديا إلى انقلاب ثوري للعالم كما هو موجود حتى الوقت الحاضر . ولقد حمل القديس بيرونو كذلك ، وهو مشرب بهذا الإيمان ، أحد تلاميذه على أن يشهد - في العدد الرابع من مجلة **ويغان الفصلية** ، ص ٣٢٧ - بأن عباراته الجوفاء الشخصية ، المملنة من قبل في العدد الثالث ، « أفكار تثير العالم » (٤٠) .

يقول القديس بيرونو ( **ويغان** ، ص : ٩٥ ) .

« لم تكن الفلسفة قط شيئا آخر سوى اللاهوت المرجع الى شكله الاعم والمعلنى تعبيرة الأكثر عقلانية » .

ان هذه الفقرة ، الموجهة ضد فيورباخ ، منسوخة بصورة حرفية تقريبا عن كتاب فيورباخ **فلسفة المستقبل** ( ص : ٢ ) .

« ان الفلسفة التأملية هي اللاهوت الحقيقي ، الحازم والعقلاني » .  
ويستطرد بيرونو :

« ان الفلسفة نفسها ، بالتحالف مع الدين ، قد سمعت على الدوام الى تبعية الفرد المطلقة ، وقد حققت ذلك فعليا بمطالبها وحصولها على امتصاص الحياة الفردية في الحياة العمومية ، والعرضي في الجوهر ، والإنسان في الروح المطلق » .

فكانما « فلسفة » بيرونو ، « بالتحالف مع » فلسفة هيجل ، وتشاركها المحذور ، لكن المستمر بعد ، مع اللاهوت ، لم « تطالب » ، ان لم « تحصل » ، بامتصاص الإنسان . في فكرة أحد « جوانبه العرضية » ، ألا وهو الوعي اللاتاني ، المقدم على أنه « الجوهر » ! وفيما عدا ذلك ، فان هذه الفقرة بكاملها تبين فرحة هذا الأب الكنسي ، « ببلاغته المنبرية » ، وهو يواصل المناداة بإيمانه « الثوري » بفضيلة اللاهوتيين والفلاسفة المقدسين الجبلى بالوعود السرية ؛ وذلك كله ، بكل تأكيد ، في مصلحة « قضية الحرية الصالحة وقضيته الخاصة » .

وان الرقاقة لتبلغ بصاحبنا الذي يخاف الله ان يوجه الى فيورباخ هذا النقد في الصفحة ١٠٥ .

« لم يصنع فيورباخ من الفرد ، من انسان المسيحية المجرد من انسانيته انسانا حقيقيا » (!) . « فعليا » (!!) « شخصا » (!!!) ( هذه الصفات تدلن باصلها **الطائفة المقدسة** وشترنر ) ، « بل انسانا عاجزا ، عبدا » ..

وعندئذ فانه ينطق ، فيما ينطق به من سخافات ، بالهراء القائل أنه يستطيع ، هو القديس بيرونو ، ان يصنع بشرا بواسطة **الفن** .

ويقول بعد قليل في الفقرة ذاتها :

« في رأي فيورباخ إن على الفرد أن ينصاع للجنس ، وأن يخدمه .  
إن الجنس الذي يتحدث فيورباخ عنه هو المطلق الهيجلي ، وهو كذلك  
لا وجود له في أي مكان » .

ههنا ، كما في سائر الفقرات الأخرى ، لا يحرم القديس برونو نفسه مجرد  
جمل علاقات الأفراد الفعلية رهنا بالتعميل الفلسفي لهذه العلاقات . أنه لا يملك  
أدنى فكرة عن ترابط أفكار « الروح المطلق » الهيجلي و « الجنس » الفيورباخي مع  
العالم القائم .

وفي الصفحة ١٠٤ ، يتناطح الأب المقدس بصورة رهيبة من جراء الهرطقة  
الفيورباخية التي تحول الثالث الأندس للعقل والحب والإرادة إلى شيء ما « هو  
في الأفراد وفوق الأفراد » ، فكانما كل ميل طبيعي وكل حافظ وكل حاجة لا تؤكد  
ذاتها في أيامنا هذه على أنها قوة « في الأفراد وفوق الأفراد » حالما تعترض الظروف  
إرضاءها . ومثال ذلك أنه إذا جاع الأب المقدس دون أن تتوفر له امكانية تهدئة  
جوعه ، فإن معدته سوف تصبح أذن قوة « فيه وفوقه » . وإن خطيئة فيورباخ  
لا تكمن في مناداته بهذه الحقيقة ، بل في اقنمتها بطريقة مثالية بدلا من اعتبارها نتاجا  
لمرحلة معينة من التطور التاريخي يمكن التغلب عليها .

ص ١١١ : « إن فيورباخ عبد وطبيعة اليهودية تموقعه عن انجاز عمل  
إنسان ، عن تمييز ماهية الدين » ( يا له بالفعل من « عمل إنسان » رائع ! )  
... « أنه لا يميز ماهية الدين لأنه يجهل الجسر الذي سيؤدي به إلى  
مصادر الدين » .

فلا يبرح القديس برونو يؤمن جادا بأن للدين « ماهيته » الخاصة . وأما « الجسر »  
الذي « يؤدي » إلى « مصادر الدين » ، فلا يمكن أن يكون جسر الحمير هذا إلا  
قناة . وفي الوقت ذاته ، فإن القديس برونو يقيم تجارة : أنه شاربون عصري مضحك ،  
أحيل إلى الاستبداد من جراء وجود الجسر ، يقوم بوظيفة مكاس (١) يطلب نصف  
فلس كرسوم للمرور من كل شخص يعبر الجسر إلى مملكة الدين الشبكية (٢) .  
وفي الصفحة ١٢٠ يقدم القديس هذه الملاحظة :

« كيف يمكن أن يوجد فيورباخ إذا لم تكن الحقيقة موجودة ،  
وإذا كانت الحقيقة مجرد شبح » ( النجدة ، يا شترنر ! ) « قد تراجع  
الإنسان أمامه هلما حتى الوقت الحاضر ؟ » .

إن هذا « الإنسان » الذي يخاف « شبح » الحقيقة ليس هو غير برونو  
الفاضل نفسه . وقبل عشر صفحات ، في الصفحة ١١٠ ، أنطلقت منه أمام « شبح »

---

\* Tollkeeper ، بلاكبيرية في النص الأصلي .

## الحقيقة صحيحة الرب التالية التي هزت العالم :

« ان الحقيقة التي لا تصادف قط من تلقاء ذاتها من حيث هي موضوع مكتمل لا تتطور وتبلغ الوحدة الا في ازدهار الشخصية فقط » .

وهكذا فان الحقيقة ، هذا الشبح - تستحيل شخصا يتطور ويبلغ الوحدة ؛ وفصلا من ذلك فان هذه الحيلة تتحقق في شخصية ثالثة خارجة عنها ، على طريقة الدودة الشريطية . تلك هي النتيجة التي نحصل عليها هنا . أما بشأن علاقات الحب السابقة التي كانت للرجل المقدس مع الحفيد ، حين كان شابا لا يزال وكانت شهوات الجسد قوية فيه بعد ، فانظر العائنة المقدسة . ص : ١١٥ ، وما يليها (٤٢) .

أما مبلغ نقاوة رجلنا القديس من جميع الشهوات الجسدية والرغبات الدنيوية حاليا ، فامر يتضح من مساجلته العنيفة ضد حسنة فيورباخ . ولا تستهدف هجمات برونو في حال من الأحوال للطابع المحدود جدا لاعتراف فيورباخ بدور الحواس . ان محاولة فيورباخ الفاشلة ، حتى كمجرد محاولة للفرار من الايدولوجية ، هي بالنسبة اليه ... خطيئة . بكل تأكيد ! ان الحسية شهوة العين ، وشهوة الجسد وفطرسة - امر يغيض ورجس في نظر الرب ؛ أفلا تعرفون ان التفكير في الجسد يجلب موت النفس ، بينما الاهتمام بالروح يعني الحياة والسلام ؟ ذلك ان الاهتمام بالجسد يعني معاداة النقد ، وكل ما هو جسدي هو من هذا العالم . والا تعرفون انه مكتوب : ان اعمال الجسد معروفة ، فهي الزنا ، والفسق ، والدنس ، والفحش ، والوئنية ، والسحر ، والشحناء ، والحسد ، والغضب ، والمساكسة ، والفتنة ، والعصيان ، والحقد ، والجريمة ، والادمان ، والشراعة ، وما شابه ؛ لكني تنبأت لكم واتبأ لكم من جديد بان أولئك الذين يأتون مثل هذه الافعال ان يروثوا ملكوت النقد ؛ الويل لهم لانهم يسلكون سبيل قايين وسعيهم الى اللذة يوقعهم في خطيئة بلعام ، وسوف يفتنون في العصيان كما حدث لكوراح . ان هؤلاء الفاسقين يحيون حياة ناجرة ، مستغلين دون خجل صدقاتكم . انهم خراف ترمى دون راع ؛ سحب لا ماء فيها تطردها الريح ؛ اشجار عارية ، عقيمة ، قد ماتت مرتين واقتلعت جذورها ؛ امواج محيط متوحشة تزيد بمارها ؛ كواكب هائمة محكوم عليها بكتابة الظلمة الى الابد . ذلك أننا قرأنا ان اوقانا رهبة سنأتي في الايام الاخيرة ، وسوف يظهر أناس يكبرون انفسهم جدا ، ذمامون وفاسقون يفضلون اللذة على النقد ، اناس يتمردون ، وباختصار عبيد للجسد . ان مثل هؤلاء الناس يغيضهم القديس برونو ، الذي توجه افكاره نحو الروح والذي يطارده بكرهه غطاء الجسد الملوث ؛ ولهذا السبب فهو يحكم على فيورباخ ، الذي يعتبره كوراح العصيان ، بالبقاء في الخارج جنبا الى جنب مع الكلاب ، والسحرة ، والفاسقين ، والقتلة . « الحية » - ويلاه ! ان هذه الكلمة لا تثير عند اب الكنيسة القديس أعنف الاختلاجات فحسب ، بل

تدفعه الى الغناء ايضا ، فاذا هو في الصفحة ١٢١ يفني « نشيد النهاية ونهاية النشيد » . الحسية - اتعرف ايها الانسان اليائس ما الحسية ؟ ان الحسية ... « عصا » ( ص : ١٣٠ ) . بل ان القديس برونو ، وهو يعاني الاختلاجات ، يتصارع مع احدى عباراته ، مثله كمثل يعقوب الطيب الذكر مع الله ، مع هذا الفارق الوحيد ، الا وهو ان الله خلع ورك يعقوب ، في حين ان مصروعنا المقدس لا يفعل سوى خلع جميع اطراف عبارته واربطتها ، الامر الذي يتيح له . بعدد من الامثلة الباهرة ، ان يوضح لنا هوية الذات والموضوع :

« يستطيع فيورباخ ان يقول ما يحلو له ... فهو على اي حال يدعمر » (!)  
 « الانسان ... ذلك انه يحول كلمة انسان الى مجرد عبارة جوفاء ... ذلك انه لا يصنع » (!) « ولا يخلق » (!) الانسان في كليته ، بل يرفع الجنس البشري بأسره الى المطلق ، لان عضو المطلق على اي حال ليس الجنس البشري بالنسبة اليه ، بل على العكس من ذلك الحواس ؛ انه يدمج موضوع الحواس ، الادراك ، الحدس - المحسوس ، على انه المطلق ، المعرفة الاكيدة ، اليقين الغوري . وبذلك فان فيورباخ - وذلك هو رأي القديس برونو - « ربما يستطيع ان يهز طبقات الهواء ، لكنه سيكون عاجزا عن ان يستحق تظاهرات الماهية الانسانية » لان ماهيته الاعمق » (!) « وروحه المحيي [ .... ] يدمران سلفا الطنين الخارجى » (!) « ليرداه الى كلمات جوفاء و صارة » ( ص : ١٢١ ) .

وان القديس برونو ليقدم بنفسه ايضاحات عجيبة لكن حاسمة عن اسباب موقفه الاحق :

« فكان اناني لا تملك ايضا هذا الجنس المعين والفريد الذي يميزها من الآخرين جميعا ، وهذه الاعضاء الجنسية المعينة والفريدة ! » .

( قالى جانب « الاعضاء الجنسية الفريدة » ، يملك هذا الفاضل ايضا « جنسا فريدا » فذا ! ) . وان هذا الجنس الفريد ليفسر في الصفحة ١٢١ بمعنى ان

« الحسية ، مثل الخفاش ، تمتص كل المخ والدم من الحياة الانسانية ؛ انها الحاجز المنيع الذي لا بد للانسان ان يوجه الى ذاته عنده ضربة قاضية » .

ولكن اقدس البشر ليس هو نفسه طاهرا ! انهم خطاة جميعا ويفتقرون الى مجد الذي كان يجب ان يكون في حوزتهم في انظار « الومي الذاتي » ! ان القديس برونو ، الذي يتعارك في حجرته المنعزلة في منتصف الليل مع « الجوهر » ، تستلفت الكتابات الطائشة للهرطوقي فيورباخ انتباهه الى المرأة والجمال الانثوي . وانه ليستسلم الى الكتابة بصورة مفاجئة ؛ ان الومي الذاتي النقي قد تلوث ، وهله



نزوة خاطئة ، حسية ، تراقص أمام الناقد المذعور بصورة داعرة . ان الروح يقظ لكن الجسد ضعيف ، ويترنج برونو ، ويسقط ، وينسى أنه القوة التي « تعقل العالم وتحرره وتسوده بجبروتها » ؛ وينسى أن هذه المنتجات لمخلته هي « روح روحه » ؛ ويفقد كل « وعي ذاتي » ، ويتلعم نشوان بقصيدة مدح يقرظ فيها جمال المرأة ، « الطافحة حنانا ورقة وأتوفة » ، يقرظ فيها « الوركين المليئين والمدورين » ، و « الخطوط الجياشة ، المتوجة ، المضطربة - الدفافة ، المرتعشة ، الأشبه بموج البحر » (٤٢) . ومهما يكن من أمر ، فإن البراءة تنكشف دائما - حتى حيث تخطيء . فمن ذا يجهل أن « الخطوط الجياشة ، المتوجة - الأشبه بموج البحر » ، شيء لم تقع عليه العين قط ، أو تسمعه قط ؟ وبالتالي - مه أيتها النفس الحبيبة ، فالروح سوف يسترد عاجلا سلطانه على الجسد المتمرد ويرفع « حاجزا » منيما في وجه الشهوات المتدفقة والمضطربة التي سرعان ما سوف توجه « عنده » إلى ذاتها « الضربة القاضية » .

« ان فيورباخ » - إلى هنا ينتهي القديس أخيرا من خلال تفهمه النقدي **للمائلة المفسدة** - « نصير للمادية المشرية بالانسية والمفسدة بها ، يعني أن المادي عنده عاجز عن الصمود ، عن الحياة على الأرض وعلى وجودها » ( ان القديس برونو يعرف وجودا للأرض متميزا من الأرض ذاتها ، ويعرف كيف يجب أن يتصرف المرء كي « يصمد على وجود الأرض » ! ) « انه يريد ، على التقيض من ذلك ، أن يصيح روحا وان يصمد إلى السماء ؛ وأنه في الوقت ذاته إنسي ، لا يستطيع أن يفكر ويبنى عالما روحيا ، فيلتجئ» إلى المادية باعتبارها عنصرا مخصبا » ، وهكذا دواليك ( ص : ١٢٣ ) .

وإذا كانت الانسية عند القديس برونو ، وفقا لما تقدم ، تستقيم في أن « يفكر » وأن « يبني عالما روحياً » ، فإن تمريره للمادية هو كما يلي :

« لا يسلم المادي إلا بالوجود الفعلي والواقعي ، **المادة** » ( فكان الإنسان بكل خصائصه ، بما في ذلك الفكر ، ليس « وجودا فعليا وواقعيًا » ) **والطبيعة ، المادة الفاعلة** التي تتحقق وتنتشر في التعدد » ( ص : ١٢٣ ) .

اولا - **المادة** وجود فعلي وواقعي ، لكن في ذاتها فحسب ، بصورة سرية ؛ وحين تصبح فاعلة بانتشارها وتحققها في التعدد » ( ان هذا « الوجود الفعلي والواقعي » « يتحقق » !! ) ، تصير عندئذ فقط طبيعة . أولا يوجد مفهوم المادة ، الفكرة المجردة ، التصور ، الذي يتحقق فيما بعد في طبيعة واقعية . تلك هي ، بصورة حرفية: النظرية الهيكلية عن الوجود المسبق للمقولات الخلاقة . ويصبح مفهومها من وجهة النظر هذه أيضا ان القديس برونو يأخذ بصورة خاطئة الصيغ الفلسفية للماديين بشأن المادة على أنها اللب والمضمون الفعليان لنظرتهم عن العالم .

## ٢ - آراء القديس برونو عن الصراع

### بين فيورباخ وشترنر

بعد أن نطق القديس برونو على هذا الفرار ببضع كلمات خطيرة ضد فيورباخ، فإنه يلقي نظرة على الصراع القائم بين فيورباخ والواحد .. وان البيئة الأولى على اهتمامه بهذا الصراع هي ابتسامة منهجية تتردد على شفتيه ثلاث مرات :

« ان الناقد يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، واثقا بالنصر، بله ظافرا . انهم يفترون عليه - فيبتسم . انهم يتهمون بالهرطقة - فيبتسم . ان العالم القديم يخرج في حملة صليبية ضده - فيبتسم » .

ان القديس برونو - وهذا امر محقق في الوقت الحاضر - يواصل طريقه اذن ، لكنه لا يمضي مثل جميع الناس ، بل يسلك مسلكا نقديا ، وينجز هذا العمل الهام وعلى شفتيه ابتسامة .

« ان ابتسامته ترسم على محياه خطوطا أكثر مما في خارطة العالم، مع جزر الهند الشرقية والغريبة ... ان الأنسة ستصفعه ؛ فإذا فعلت ، فسوف يبتسم ، ويأخذ ذلك على انه فن عظيم » (٤٤) - مثل بطل شيكسبير مالغوليو .

ولا يرفع القديس برونو نفسه أصعبا واحدة ليدحض خصمه ، فهو يعرف طريقة أفضل للتخلص منهما ، فيدعها - فرق تسد (٤) - لخصومتهما الخاصة . انه يجابه شترنر بانسان فيورباخ ( ص : ١٢٤ ) . ويجابه فيورباخ باوحد شترنر ( ص : ١٢٦ وما يليها ) ؛ انه يعرف انهما يتبادلان السخط بقدر فطري كيلكني في إيرلندا اللتين التهما بعضهما بعضا حتى لم يتبق منهما أخيرا سوى الذيلين . وان القديس برونو ليصدر الحكم على هذين الذيلين ، معلنا انهما « **الجوهر** » ، وبالتالي محكوم عليهما بالهلاك الأبدي .

وفي المجابهة بين فيورباخ وشترنر لا يفعل سوى تكرار ما قاله هيفل عن سبينوزا ونخته . ومن المعروف ان هيفل يقول ان الآنا المرجعة الى نقطة واحدة مظهر واحد للجوهر ، والاكثر من ذلك انها المظهر الاقصى . وكأننا ما كان غضب برونو السابق ضد الانانية، التي يبلغ الامر به ان يجعلها الرائحة النوعية (ب) للجواهر، فانه يرضى في الصفحة ١٢٩ بالانانية من شترنر ، مع هذا التحفظ الوحيد، الا وهو ان هذه الانانية يجب « **الا** تكون انانية ماكس شترنر » ، بل بالطبع انانية برونو بوير . وانه يسلم انانية شترنر

(١) Divide et impere ، باللاتينية في النص الاصلي .

(٢) Odor Specificus ، باللاتينية في النص الاصلي .

باسم الاخلاق ، « لان اناه تتطلب من اجل دعم انانيته النفاق والكذب والعنف الجسدي » . وفيما عدا ذلك ، فانه يؤمن ( انظر ص ١٢٤ ) بالمعجزات القديسة للقديس ماكس ويرى في تضاللات هذا الاخير ( ص ١٢٦ ) « جهدا حقيقيا من اجل تدمير الجوهر بصورة جذرية » . وبدلا من أن يعالج نقد شترنر « للنقد المحض » لبوير ، فانه يؤكد في الصفحة ١٢٤ أن نقد شترنر لا يؤثر فيه من قريب أو بعيد ، مثله كمثل اي نقد آخر ، « ما دام هو نفسه نموذج الناقد » .

واخيرا يدحضهما القديس برونو معا ، القديس ماكس وفيورباخ ، مطبقا بصورة حرفية تقريبا على فيورباخ وشترنر نقيضة قورها شترنر بين الناقد برونو وبوير والعقائدي ( ٢ ) .

( ٢ ) من بين الصفحات المخطوطة المكتشفة مؤخرا من الايديولوجية الاثانية والمنشورة للمرة الاولى عام ١٩٦٢ في المجلة الاممية للتاريخ الاجتماعي ، المجلد الثالث ، القسم ١ ، تمثل ورقة مكتوبة على الوجهين تحمل على الصفحة الاولى ، بقلم ماركس ، ورقم ٢٩ . تلك هي الصفحة ٢٩ من النص الاول للفصل الاول ، المرتب من قبل ماركس من ١ - ٧٢ . ونظي هنا نص المود الاسر ، المشطوب برمته بخط صودي ، وهو يشكل مجرد صياغة أخرى للنص الذي قرأناه تتونا . وعلى اية حال ، فان نهاية النص بكاملها « ابتداء من شاهد برونو وبوير » لا يجب ولا يمكن أن تفهم النقد ، « ص ١٠٣ ، حتى نهاية الشاهد من التوراة ، مماثلة للنص الحالي ، باستثناء موضعين : ففي هذا المخطوط ، في الشواهد ، ترد جميع الاسماء ، او جميعها ، على وجه التقريب ، بالرومانية ؛ وفي الشاهد التوراتي ، اساف ماركس بعد بل ، بين قوسين ، فيورباخ .

اما النص الوارد في المود الابن فقد اورد اطلاله .  
[ الصفحة الثانية المخطوطة ، الوجه ، المود الاسر : ] ... فطني كيكنتي في ايرلندا اللذين اتهمتا بعضهما بعضا بصورة تامة حتى لم يتبق في النهاية سوى الدليلين منهما . وعندئذ جاء القديس برونو ، الذي لفظ كلمته : « انه يقول من هذين الدليلين انهما « الجوهر » ، وبالتالي فهما ممطيان حتى الايد . واخيرا فان فكرة تفهني السيد برونو : هو ، الناقد ، ان يتمكن أي نقد من بلوغه « ما دام هو نفسه الناقد » ( ص : ١٢٤ ) .

وعندما انتهى قديسنا ، بالطريقة المذكورة ، من شترنر وفيورباخ ، وفضلا عن ذلك عندما « قطع كل امكانية للتقدم » امام « الواحد » ، فانه يستدير الآن نحو المواقف الزعمية لفيورباخ : الشيوعيون الالمان . وكان لا بد بالطبع ان ينتظر الاب القديس مناسبة مثل هذه كي يري على حواء الشيوعية وممثلها النظريين في ألمانيا ، وكى يتمكن في الوقت ذاته من حللهم . ولقد كان هذا بالنسبة اليه ضروريا بقدر ما نظم الموقمون ادناه محضرا [ ... ] \* من عذابه الفكري و [ ... ] \* في المعادلة القسمة قرر قيمة الشيوعية ، وبصورة خاصة حبال « النقد التقدي » ، الحد الاقصى للنظرية الاثانية . \*

وقد كان المعادلة القسمة ياديه الامر تأثير عميق في ابيتنا الكنسي المحترم والفرقة في كتابة خطبة ومستمعة في الوقت ذاته . وان الصنعة الوحيدة للكتاب هي انه بين « ما سوف يؤول اليه فيورباخ بالفرورة » وكيف يمكن لفلسفته أن تمثل ، عندما تريد أن تناضل ضد النقد ( ص ١٣٩ ) ، لكن حقيقة الجمع بكل سهولة بين الفرورة والامكانية والارادة لا تترى من الجوابب المؤسسة المدينة في الكتاب .

\* كلمات غير واضحة .

\*\* ان نهاية هذه الجملة ، ابتداء من « قدر قيمة » ، مشطوبة في المخطوطة .

ويقان ، ص : ١٣٨ : « يضع فيورباخ نفسه في تعارض مع ، وبالتالي «! )  
 « ينهض في تعارض مع الواحد . أنه شيوعي ويريد أن يكون شيوعيا . هذا  
 أناني ويريد أن يكون أنانيا ؛ أما ذلك فهو الإقدس . . هذا هو المدنس ؛ أما  
 ذلك فهو الصالح ، الله . هذا هو الشرير ، الإنسان . وكلاهما ...  
 عقائدي » .

فالقضية معي ، بالتالي ، أنه يهتمهما كليهما بالجمود العقائدي .

الواحد وخاصته ، ص : ١٣٤ : « يخاف الناقد أن يسقط في الجمود  
 العقائدي أو أن يقرر عقائد . ومن البدهي أنه سيصبح إذن نقيض الناقد ،  
 أي عقائديا ؛ وإن ذلك الذي كان الخير بصفته ناقدا سوف يصبح الآن  
 الشر ، أو سوف يتحول من كونه غريبا « ( شيوعيا ) « إلى أناني ، الخ .  
 ولا عقيدة واحدة ! - تلك هي عقيدته » .

### ٣ - القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة

بعد أن تخلص القديس برونو من فيورباخ وشترنر بالطريقة المشار إليها « وقطع  
 على الواحد طريق التقدم » ، ينصرف الآن إلى « عواقب فيورباخ » المزعومة ،  
 الشيوعيين الألمان ، وعلى الإخص مؤلفي العائلة المقدسة . وأن تعبير « الأنسية المشخصة »  
 الذي يصادفه في مقدمة هذه الوثيقة السجالية يزوده بالاساس الرئيسي لفرضيته .  
 ومما لا ريب فيه أنه تذكر فقرة من الكتاب المقدس :

« وأنا إياها الأخوة ما كنت أستطيع أن اتحدث اليكم كما إلى روحانيين . بل  
 كما إلى جسديين » كان الأمر في حالتنا النقيض من ذلك تماما ( « بل كما  
 إلى أطفال في المسيح . لقد غذيتكم بالحليب وليس باللحم ؛ لأنكم ما كنتم  
 حتى هذا الحين قادرين على احتماله » الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ،  
 الإصحاح الثالث ، ١ - ٢ ) (٥) .

إن الانطباع الأول الذي تركته العائلة المقدسة في شيخ الكنيسة الفاضل قد كان  
 انطباعا من الأسى العميق والأسف الجلي ، كما يليق أن يصدر عن رجل صالح . إن  
 الحسنة الوحيدة للكتاب هي أنه :

---

إن أحزان القديس برونو بهذا الشأن أشبه ما تكون بأحزان يوه المجوز الذي ينطلق ، بأصوات أنبيائه  
 الأربعة الكبار والأثني عشر الصغار ، مزجرا في أعقاب إسرائيل ، شعبه المرد ، كيما يتفادى أن يتحلى  
 منه هذا الشجب كليا . إن فلسفة فيورباخ ، كما تفترض هنا بصورة اعتباطية تماما .....  
 ابتداء من هنا ، حتى نهاية الشاهد من يوه ، كما أعلاه . وتتوقف الورقة المخطوطة بعد كلية  
 Regono Vanni ( من المخر ) .

« بين ما كان يجب ان يؤول فيورباخ اليه بالضرورة ، وكيف كان يمكن  
لفلسفته ان تمثل اذا كانت تريد ان تناضل ضد النقد » ( ص : ١٢٨ ) ،  
وانه يجمع بنتيجة ذلك بطريقة سلسلة « الإرادة » مع « الامكانية » و « الواجب » ،  
لكن هذا الجانب الجيد لا يمكن ان يعوض عن الجوانب المؤسفة المديدة فيه . ان  
لفلسفة فيورباخ ، المقصودة هنا بصورة ساخرة ،

« لا يجب ولا تستطيع ان تفهم النقد — لا يجب ولا تستطيع ان تعرف  
النقد وتسلم به في تطوره ، لا يجب ولا تستطيع ان تعرف ان النقد ،  
بصورة متعارضة مع كل تعال ، صراع وانتصار متواصلان ، دمار وخلق  
دائمان ، المبدأ الوحيد » ( ! ) « الخلاق والخصب . لا يجب ولا تستطيع  
ان تعرف اي جهد قدمه الناقد ، ولا يزال يقدمه ، كي يفضح القوى المتعالية  
التي سحقت الجنس البشري حتى الوقت الراهن ومنعته من النفس  
والعيش ، وذلك بان تجعل » ( ! ) « منها ما هي عليه حقاً وفعلًا ، روحاً  
من روح ، قدس الاقداس ، عنصراً مألوفاً » ( ! ) « انبثق من التربة  
الوطنية وهو مقيم فيها ، نتاج وخليقة الوعي الذاتي . لا يجب ولا  
تستطيع ان تعرف ان الناقد والناقد وحده قد حطم الدين بكنيته ، والدولة  
بتظاهراتها المتباينة ، الخ » ( ص : ١٢٨ ، ١٢٩ ) .

اليسست هذه نسخة مضبوطة عن يهوه العجوز الراكض وراء شعبه الذي تخلى  
عنه بصورة مفاجئة ووجد سرورا اعظم في الالهة الوثنية المرححة ، هاتفا به :

« اسمعني يا اسرائيل ، ولا تسد اذنيك يا يهوذا ! الست انا الرب إلهك ،  
الذي اخرجك من ارض مصر الى الارض التي تتدفق بالحليب والعسل ؟  
وهذا انت منذ شبابك الباكر قد ارتكبت الاتم امام ناظري واثرت غضبي  
بما صنعت يداي واشرت ظهرك لي من دون وجهك ، بينما ارشدتك انا  
على الدوام ؛ ولقد حملت المكروهات الى بيتي كي تلوته ، وشيدت هيكلًا  
لبعل في وادي ابن حيمون لم آمر انا به ، ولم يخطر قط في بالي انك  
ترتكب مثل هذه المكروهات ؛ ولقد ارسلت اليك خادمي إرميا ، الذي  
عرف كلمتي ، بدءاً من السنة الثالثة عشرة لحكم الملك يوشع ، ابن عمون ،  
حتى اليوم الراهن — وقد مضى عليه ثلاثة وعشرون عاماً وهو يبشرك  
بحماية ، لكنك لم تشأ ان تصني . لذا يقول الرب الاله : من سمع قط  
بان مثل اسرائيل العلواء ترتكب مثل هذا الفحش . ذلك ان ماء المطر  
لا ينفذ في التربة بمثل سرعة نسيان شعبي لي . ايه ، اينها الارض ،  
اينها الارض ، اسمي كلمة الرب ! » .

وهكذا فان القديس برونو يؤكد ، في خطاب مطول عن « الواجب » و « المستطاع » ،  
ان خصمية الشيوعيين اسماؤه فهمه — ان الطريقة التي يصف النقد بها مرة أخرى

مفصلاً في خطابه الأخير ، الطريقة التي يحول بها القوى التي كانت تقع حتى الآن « حياة الجنس البشري » الى « قوى متعالية » ، وهذه القوى المتعالية الى « روح الروح » ، الطريقة التي يمثل بها « النقد » على أنه الفرع الوحيد للإنتاج ، تثبت أن هذه الخطيئة المزعومة في الفهم ليست سوى فهم لم ينحل له .

لقد اثبتنا أن نقد بوهر هو دون كل نقد ، وبذلك أصبحنا بالضرورة عقائدين . بل انه ليمضي حتى يأخذ علينا بكل جدية جحودنا الوقع بمباراته القديمة . ان كل الميثولوجيا الخاصة بالمفاهيم المستغلة ، وعلى رأسها نوس الراعد - الوعي الذاتي - تستمرض ههنا مرة أخرى على أصداء « العبارات الرنانة لجوقة انكشافية كاملة من المقولات الشائعة » . ( **المجلة الأدبية** ؛ راجع **العائلة المقدسة** ، ص : ٢٣٤ (٤٦) ) . وهذا في المحل الاول ، كما هو متوقع ، أسطورة خليفة العالم ، يعني أسطورة « العمل » الشاق للنقاد ، هذا العمل الذي هو « المبدأ الوحيد للخلاق والنضوب » ، صراع وانتصار متواصلان - دمار وخلق دائمان ، « جهد اليوم » و « جهد الأمس » . وبالفعل ، فان الاب الفاضل يأخذ على **العائلة المقدسة** فهمها « النقد » بنفس الطريقة التي يفهمه هو نفسه بها في رده الحالي . فبعد ان احتوى « الجوهر » من جديد و « طرحه في أرض مولده » ، الوعي الذاتي ، فان الإنسان الناقد و « منذ **العائلة المقدسة** أيضاً » « المنتقد » ( ان الوعي الذاتي يلعب هنا دور حجرة سقط المتاع الايدولوجية ) ، يستطرد :

« انها » ( فلسفة فيورباخ المزعومة ) « لا تستطيع ان تعرف ان النقد و النقد ، منذ وجودهم » ( ! ) « هم الذين صنعوا التاريخ وأرشدوه ؛ وانهم صنعوا حتى خصومهم بالذات وجميع الحركات التي يضطرب بها العصر الراهن ؛ وانهم وحدهم يمسكون بزمام **القوة في أيديهم** ، لان **القوة تقوم في وعيهم** ، ولأنهم يستمدون السلطان من أنفسهم ، من أعمالهم ، من **النقد** ، من خصومهم ، من خلائقهم ؛ انها لا تستطيع ان تعرف ان حرية الإنسان ، وبالتالي حرية البشر ، لا تبدأ الا مع قمل النقد الذي بذلك **يخلق** » ( ! ) « الإنسان ، ويخلق البشر في الوقت ذاته » .

وهكذا فان النقد و. النقد هم بادىء ذي بدء ذاتان مختلفتان كل الاختلاف ، قائمتان وفاضلتان بصورة منفصلة عن بعضهما بعضاً . ان الناقد ذات مختلفة عن النقد ، والنقد ذات مختلفة عن الناقد . ان هذا النقد الشخصى ، النقد من حيث هو ذات ، هو بالضبط ذلك « النقد النقدي » الذي كان هدف هجمات **العائلة المقدسة** . « ان النقد والنقاد ، منذ وجودهم ، قد صنعوا التاريخ وأرشدوه » . ومن الواضح أنهم ما كانوا يستطيعون ان يفعلوا ذلك « ما داموا غير موجودين » ، كما أنه من الواضح بصورة لا تقل عن ذلك أنهم « منذ وجودهم » قد « صنعوا التاريخ » على طريقتهم

الخاصة.. وأخيرا فان القديس برونو يقطع شوطا بعيدا بحيث « يجب وبسطيع » أن يقدم لنا أحد الإقتراحات الأكثر عمقا عن سلطان النقد الثوري ، فيقول لنا أن « النقد والإقادة يمسكون بزمام القوة في أيديهم » لان ( بالها من « لان » جميلة ! ) « القوة تقوم في وعيهم » . وأنه ليضيف أن صنعة التاريخ العظام هؤلاء « يمسكون فضلا عن ذلك بزمام القوة في أيديهم » لانهم « يستملون السلطان من أنفسهم ومن النقد » ( يعني من أنفسهم مرة أخرى ) - الأمر الذي لا يبرهن من تلقاء نفسه ، لسوء الحظ ، على أن فيهم ، « في أنفسهم » ، « في النقد » ، شيئا يمكن أن « يستمد » . فوفقا لما يقوله النقد بالذات ، لا بد للمرء أن يمتدح على الأقل أنه يجب أن يكون من الصعب أن « يستمد » منه أي شيء أكثر من مقولة « الجوهر » الذي « قذفه » اليه . وأخيرا فان النقد « يستمد » كذلك « من النقد » « القوة » على النطق بنبوءة خارقة لملا . أنه يكشف لنا بالفعل عن سر كان خفيا عن آباءنا ومجهولا من أجدادنا ، ألا وهو أن « خلق الإنسان ، وبالتالي خلق البشر ، لا يبدأ إلا بفعل النقد » ، بينما كان النقد معتبرا بصورة مفلوطة حتى الآن على أنه فعل يقوم به الناس الذين وجدوا سلفا بفضل أفعال ذات طبيعة مختلفة . كلنا . وهكذا يترتب على ذلك أن القديس برونو جاء « الى العالم ، من العالم ، والى العالم » عبر « النقد » ، يعني بالتوالد المعقوي (أ) . ولعل هذا كله مجرد تفسير آخر للفقرة التالية من كتاب التكوين : وعرف آدم - يعني انتقد - زوجته حواء ، فحملت ، إلخ . . .

وهكذا نرى أن كل النقد النقدي ، بعلامحه المألوفة التي انتقدت من قبل بما فيه الكفاية في العائلة القديسة ، يواجهنا من جديد بكل حيله فكان شيئا لم يكن . ولا عجب في ذلك ، لان القديس نفسه يشكو ، في الصفحة ١٤٠ ، من أن العائلة القديسة « منعت النقد من أي تقدم على الإطلاق » . أن القديس برونو يأخذ على مؤلفي العائلة القديسة ، وهو في أوج الاستياء ، أنما انتقلا بالنقد البويري ، بواسطة عملية كيميائية ، بالاستبخار ، من حالته « المائعة » المتجانسة الى مادة « متبلورة » .

ويترتب على ذلك أن « مؤسسات التسول » و « شهادة المعمودية لسن البلوغ » و « مناطق العاطفة الجياشة والمظاهر الراعدة » ، و « التكلف المفهومي الإسلامي » ( العائلة القديسة ، الصفحات ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٤٧ ) وفقا للمجلة الأدبية النقدية ( - هنا كله ليس هراء إلا عند تفسيره بالطريقة « المتبلورة » . والاختطاء التاريخي للبهلاء والشماني والعشرون التي ثبت أن النقد ارتكبها في نزهته الى « المسائل الإنكليزية المحلية » ( ٤٨ ) - أليست هي أخطاء عندما تؤخذ بعين الاعتبار بطريقة « مائعة » ؟ أبصر النقد على أنه ، من وجهة النظر المائعة ، قد تنبأ بصورة قبلية بنزاع نوفريك ( ٤٩ ) - بعد وقت طويل من حدوث ذلك أمام باصرتيه - ولم ينشئه بصورة بعدية (ب) ؟ إلا يزال مصرا على ،

(٣) Generatio Aequivoca ، باللاتينية في النص الأصلي .

(٤) Post Festum ، باللاتينية في النص الأصلي .

ان كلمة **Maréchal** يمكن ان تعني « بيطارا » ، من وجهة النظر المتبلورة ، لكن لا يمكن على كل حال من وجهة النظر « المائعة » ان تعني « مشيرا » ؟ او أنه على الرغم من أن عبارة **Un fait Physique** قد تعني في التصور « التبلوري » « حقيقة فيزيائية » ، فإن الترجمة « المائعة » الحقيقية يجب أن تكون « حقيقة من حقائق الفيزياء » ؟ او أن « سوء النية لدى بورجوازيينا المرائين » (١) لا تبرح تعني بالتاكيد ، اذا ما اخذت بعين الاعتبار في الحالة « المائعة » ، « الطبيعة الجدلة لمواطنينا الصالحين » ؟ وهل يصر ، من وجهة النظر « المائعة » ، على أن « الطفل الذي لا يصبح بدوره ابا او اما هو بنت بصورة جوهريّة » ؟ وأنه يمكن لامرء ما أن يأخذ على عاتقه مهمة أن « يصور اذا جاز التعبير آخر دموع الماضي المريرة » ؟ وأن مختلف البوابين ، والاسود ، والعاملات الشابات ، والماركيزات ، والافوادم ، والابواب الخشبية في باريس ليسوا في شكلهم « المائع » بأكثر من اطوار في السر « الذي يتضمن مفهومه بحد ذاته أن يضع حدوده الخاصة ، ومن ثم يلقي هذا التحديد الذي يضمه بفعل ماهيته العمومية ، لأن هذه الماهية على وجه الدقة ليست سوى نتيجة تفاضله الذاتي الباطن ، نتيجة فعاليته » ؟ وأن النقد النقدي بمعناه « المائع » « يواصل طريقه بصورة لا تقاوم ، ظافرا واثاقا بالنصر » ، حين يؤكد بادية الامر ، عندما يصالح مسألة ما ، أنه كشف عن « مغزاها الحقيقي والعام » ، ومن ثم يعترف « بأنه » لا يملك الارادة ولا الحق في تجاوز حدود النقد ، وينتهي الى الاعتراف « بأنه كان عليه أن يقوم بخطوة اخرى ، لكن هذه الخطوة كانت مستحيلة لانها - كانت مستحيلة » ( **العائلة القدسة** ، ص ١٨٤ (٥٠) ) ؟ وأنه من وجهة النظر « المائعة » « لا يمكن أن يكون المستقبل الا من عمل » النقد ، كائنه ما كانت « اختيارات القدر » (٥١) ؟ وأن النقد لم يحقق من وجهة النظر المائعة أي عمل فوق انساني عندما « عارض عناصره الحقيقية في تناقض وجد بصورة مسبقة حله في هذه العناصر بالذات » (٥٢) ؟

ان مؤلفي **العائلة القدسة** قد ارتكبا في واقع الامر عملا طائشا حين تصورا هذه البيانات ومثالت غيرها على أنها بيانات تعبر عن **هراء ثابت** ، « متبلور » ... وصحيح ان المرء يجب أن يقرأ الاتاجيل بطريقة « مائعة » ، يعني وفقا للمعنى الذي يقصده مؤلفوها ، وليس بطريقة « متبلورة » في حال من الاحوال ، يعني وفقا لعينها الحقيقي ، اذا كان راعيا في بلوغ الايمان الحقيقي والاعجاب بالتناغم المنزلي للنقد .

« فانجز وماركس لا يعرفان اذن سوى نقد **المحنة الأدبية** » - وهذه كدبة مقصودة ، تثبت بآية « ميوعة » قديسنا كتابا يصف مؤلفاته الأخيرة على أنها قمة كل « جهده السابق » . بيد أن ابنا الكنسي قد افتقر الى راحة البال اللازمة من أجل القراءة بطريقة متبلورة ، ذلك أنه يخشى معارضيته كمنافسين

• **La Malveillance de nos Bourgeois** Juste-Milieu(٥٣) ، بالفرنسية في النص الاصلي .



ينازماته التكريس ، و « يريدان حرمانه من قداسه كيما يتقدسا هما بالذات » .

ولنسجل بالمناسبة الحقيقة التالية . الا وهي انه وفقا لبيان القديس برونو الراهن ، لم تستهدف **مجلته الأدبية** في حال من الاحوال ان تؤسس « المجتمع الاجتماعي » أو ان « تصور » « اذا جاز التعبير آخر الدموع الريرة » للإيدولوجية الألمانية ، كما انها لم تستهدف ان تنشئ التمارض الأشد اطلاقا بين الروح والجمهور ، ولا ان تشرح النقد النقدي في كل تقاوته وكماله ، بل استهدفت فقط - « ان تصور كل ما كانت تنصف به ليبرالية وراдикаلية عام ١٨٤٢ من ضيق ولفو واصداءهما الاخيرة » ، وبالتالي ان تكافح « الاصداء المتخلفة » لشيء تلاشى واختفى منذ زمن طويل . **كثير من الصوضاء من اجل بيضة مقلية** (١٦) . وبالمناسبة ، فان مثل هذه العبارات تبين على وجه الدقة مرة أخرى تصور التاريخ الخاص في نوره « الاتنى » . ان عام ١٨٤٢ ليعتبر مرحلة أوج الليبرالية في المانيا ، لان الفلسفة شاركت في ذلك الحين في الحياة السياسية . وان نهاية الليبرالية بالنسبة الى الناقد تتطابق مع توقف **الحوليات الألمانية** و **المجلة الرينانية** (١٧) ، « الناطقتين باسم النظرية الليبرالية والراдикаلية . ويقول بوير ان الليبرالية لم تخلف سوى « الاصداء » - في حين ان الليبرالية في المانيا لا تملك في حقيقة الامر وجودا فعليا ، وبالتالي حظا في بعض النجاح ، الا في الوقت الحاضر ، اذ تحس البورجوازية الألمانية بصورة فعلية الحاجة ، الناشئة عن الشروط الاقتصادية ، الى السلطة السياسية وتسمى الى تحقيقها .

ان الاسى العميق الذي ينتاب القديس برونو بشأن **العائلة المقدسة** لم يسمح له بان ينقد هذا المؤلف « من ذاته عبر ذاته وبفائه » . فلا بد له ، كي يتمكن من التحكم في الله ، ان يحصل قبلا على المؤلف في شكل « مائع » . ولقد عثر على هذا الشكل « المائع » في تقرير مشوش وعاج بالمفالطات ظهر في **Das Wesphalische Dampfbost ( المركب البخاري الويستفالي )** ، عدد ايار ، ص : ٢٠٦ - ٢١٤ . ان جميع شواهد ماخوذة من فقرات مقتبسة من **المركب البخاري الويستفالي** ، وليس الشاهد شاهدا اذا لم يقتبس من هذه المجلة .

وان اسلوب الناقد القديس معين بأسلوب الناقد الويستفالي . انه ينقل باديء ذي بدء جميع عبارات المقدمة التي يوردها الويستفالي (**المركب البخاري**، ص : ٢٠٦) الى **مجلة ويفان الفصلية** ( ص : ١٤٠ - ١٤١ ) ، وان هذا النقل ليشكل القسم الرئيسي من نقد بوير . وفقا للمبدأ القديم الذي سبق فاوصى هيفل به :

« الثقة بالحس السليم ، وفيما عدا ذلك ، على الأقل بنية مجارة الزمن والتقدم مع الفلسفة ، قراءة **التقارير النقدية** للمؤلفات الفلسفية ، وكذلك

---

(١) Taut de bruit pour une omelette ، بالفرنسية في النص الاصلى .

مقدماتها وفقراتها التصديرية عندما تمنح الفرصة ؛ ذلك أن هذه الفقرات التقديرية تقدم المبادئ العامة التي يتوقف كل شيء عليها ، بينما تلك المقدمات تقدم ، فضلا عن اللوحة التاريخية ، تقييما قد يمضي ، من حيث هو تقييم ، ما وراء المؤلف الذي يقيمه . ان هذا السبيل المعبود يمكن أن يسلكه المرء وهو يرتدي مبدلة؛ بيد أن الشعور السامي بالأزلي، وبالقدس، وباللامتناهي ، يسلك طريقه في برد الكاهن الاعلى » .

وهو طريق يعرف القديس برونو أيضا ، كما رأينا من قبل ، كيف « يسلكه » وهو « يقذف الحمم » ( هيفل ، علم الفواهر ، ص : ٥٤ ) .  
ان الناقد **الويستفالي** ، بعد ان يقدم شواهد قليلة من المقدمة ، يستطرد قائلا :  
« وهكذا فان المقدمة ذاتها تؤدي الى **ميدان قتال** الكتاب » ، الخ .  
( ص : ٢٠٦ ) .

وان الناقد **القديس** ، بعدما نقل هذه الشواهد الى **مجلة** **ويغان الفصلية** ، يقوم بتمييز أدق ويقول :  
« ذاك هما **الميدان و العدو** اللذان اختارهما انجلز وماركس من أجل القتال » .

اما مناقشة الموضوعة النقدية : « **العامل لا يخلق شيئا** » ، فان الناقد **الويستفالي** لا يعطي منها سوى **النتيجة** الاجمالية .  
وان الناقد **القديس** ليعتقد حقا ان ذلك هو كل ما قيل عن الموضوعة . وينسخ الشاهد **الويستفالي** في الصفحة ١٤١ . ويفتبط لانه اكتشف ، فيما يحسب ، انه لم يقدم سوى « مزاعم » في معارضة النقد .

واما تمحيص الاتهامات النقدية عن الحب ، فان الناقد **الويستفالي** يقتطف أولا في الصفحة ٢٠٩ **الواقعة الرئيسية** (١) بصورة جزئية ، ومن ثم يقتطف من النقص بعض الجمل المفككة التي يرغب في استخدامها على انها استحسان لمعطياته السديمية، العذبة بصورة مبرورة .

وفي الصفحتين ١٤١ - ١٤٢ ينسخ الناقد **القديس** هذا كله كلمة كلمة وجملته . جملة ، بنفس الترتيب الذي يقتبس سلفه الشواهد به .  
ويهتف الناقد **الويستفالي** ، وقد انحنى فوق جثمان الهر جوليوس فوشر :  
« ذلك هو مصير الجمال على هذه الارض الدنيا » (٥٤) .

---

(٥) Corpus Delict ، باللاتينية في النص الاسلي .

ولا يستطيع الناقد القديس أن ينهي « عمله الشاق » دون أن يملكه في الصفحة ١٤١ ذلك الهاتف ، دونما مناسبة على الإطلاق .

وفي الصفحة ٢١٢ يقدم الناقد الويستفالي خلاصة مزعومة للحجج الموجهة ضد القديس برونو نفسه في العائلة المقدسة .

وان الناقد القديس لينسخ مقتبعا ، بصورة حرفية ، كل هذا الهراء ، بما فيه سائر هتافات الويستفالي . أنه لا يملك أدنى فكرة عن أن أحدا لا يأخذ عليه ، في أي مكان عن جماع هذه المناظرة ، أنه « يحول قضية التحرر السياسي الى قضية التحرر البشري » ، وأنه « يريد أن يمحى اليهود » ، وأنه « يحول اليهود الى لاهوتيين » ، وأنه « يحول هيغل الى الهر هينريكس » (٥٥) الخ . ان الناقد القديس يكرر بكل سذاجة بيانات الناقد الويستفالي القائلة أن هاركنس يتطوع في العائلة المقدسة ليقدم نوعا ما من البحث المدرسي الصغير « ودا على التاليف الذاتي الاحق لبوير » . والحال ان كلمات « التاليف الذاتي الاحق » ، التي يقدمها القديس برونو كشاهد ، لا وجود لها في أي مكان في العائلة المقدسة ، لكنها تصادف عند الناقد الويستفالي . وكذلك فان البحث الصغير لا يقوم كرد على « الضماع الثاني » للنقد في الصفحات ١٥٠ - ١٦٣ من العائلة المقدسة ، بل في المقطع التالي فقط في الصفحة ١٦٥ (٥٦) ، بخصوص هذه المسألة التاريخية : « لماذا كان لا بد للهر بوير من الانخراط في السياسة ؟ » .

وأخيرا فان القديس برونو يقدم في الصفحة ١٤٣ هاركنس على أنه « مهرج مسل » ، متاثرا ههنا أيضا خطى نموذج الويستفالي الذي حول « المسألة التاريخية العالمية للنقد النقدي » ، في الصفحة ٢١٣ ، الى « مهزلة مسلية جدا » .

وهكذا يرى المرء كيف ان خصوم النقد النقدي « يجب عليهم ويستطيعون » أن يعرفوا كيف كان الناقد يعمل وكيف يعمل بعد .

#### ٤ - تأييد « السيد هيس »

« لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلوا » .

ذلك هو الانتقال الإلهي العظيم الذي بقي - بفعل « القدرة » « واللا قدرة » النسبيتين اللتين ورثهما رجلنا القديس عن الإنجيليين - عالقا بصورة ثابتة جدا بأصابعه بحيث لا بد أن يجد له مكانا ، بمناسبة أو دون مناسبة ، في كل مقالة من مقالاته .

« لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلوا » . ولكن ما هو « الشيء » الذي لم يكن بعد في مقدور أنجلز وماركس أن يفعلوا ؟ في

**الحقيقة أنه لا شيء أكثر أو أقل من - نقد شترنر . وما السبب في أن انجلز وماركس « لم يكن بعد في مقدورهما » أن ينقدا شترنر ؟ لهذا السبب البسيط ، ألا وهو - أن كتاب شترنر لم يكن قد ظهر بعد عندما كتبنا المائدة المقدسة .**

ان هذه الحيلة التأملية - انشاء الاشياء جميعا بصورة قبلية واقامة علاقة سببية مزعومة بين العناصر الاشد تباينا - قد خرجت من دماغ قديسنا في الحقيقة كي تقيم في اصابه . وحين ينساق معها يبلغ الخواء التام ، ويتخذ هيئة تهرجية وهو يتفوه باللغو في مظهر الخطورة . ومثال ذلك أننا نقرا من قبل ، في **المجلة الأدبية العامة** ، :

( I ، ٥ ) :

« ان الفارق بين عملي والصفحات التي يغطيها فيليسون مثلا بالكتابة ( يعني الصفحات البيض التي يكتب « فيليسون مثلا » عليها ) **يجب بالضرورة أن تكون له الصفة التي يملكها في واقع الامر** » !! .

ان « السيد هيس » ، الذي لا يتحمل انجلز وماركس أية مسؤولية على الإطلاق عن كتاباته ، يبدو ظاهرة مرموقة جدا في نظر الناقد القديس بحيث لا يستطيع الا ان ينسخ مقتطفات طويلة من **الفلاسفة الآخرين** (٥٧) ، وان يزعم بأن « هذا النقد لم يفهم فيورباخ في بعض النقاط أو أيضا » ( يا لاهوت ! ) « تريد الآنية أن تتمرد على الخراف » . راجع **الرسالة الى الرومانيين** ، ٩ ، ٢٠ - ٢١ . واما قام ناقدنا القديس مرة أخرى « بالعمل الشاق » الذي هو ايراد الشواهد ، فانه ينتهي أخيرا الى الاستنتاج بأن هيس ينسخ عن **هيفل** ما دام يستخدم كلمتي « المركب » و « التطور » . ومن المؤكد انه لا بد للقديس برونو ان يجرب بطريقة ملتوية أن يقلب ضد فيورباخ البرهان المقرر في **المائدة المقدسة** عن تبعيته التامة **حيال هيفل** .

« انظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير ! لقد حارب بكل قواه وبجميع الوسائل ضد جميع المقولات الهيفلية » ، باستثناء الوعي الذاتي - على الاخص في الصراع المجيد الذي خاضته **المجلة الأدبية** ضد الهر هينريكس (٥٨) . أما كيف حاربها وانتصر عليها - فهذا ما رأيناه من قبل . واذا شئنا المزيد من البراهين ، فلنستشهد بهذه الفقرة من **ويغان** - صفحة ١١٠ ، حيث يؤكد أن :

« **الحل** » (١) « **الحقيقي** » (٢) « **للتناقضات** » (٣) « في الطبيعة والتاريخ » (٤) ، « **الوحدة الحقيقية** » (٥) « **للملاقات المنفصلة** » (٦) ، « **الاساس** » (٧) و « **العمق** » (٨) « **الحقيقيين** » (٩) « **للدين ، الشخصية** » (١٠) « **الحقيقية ، الامتناعية** » (١١) ، « **الخلافة ذاتيا ، التي لا تقاوم** » (١٢) « **لم تصادف بعد** » .

ان هذه الاسطر الثلاثة لا تحتوي على مقولتين هيفليتين ملتبستين ، كما هو الامر

في حالة هيس، بل على اثنتي عشرة كملت من المقولات الهيغلية «الحيوية»، اللامتناهية، التي لا تقاوم»، والتي تنكشف بهذه الصورة بفضل «الوحدة الحقيقية للعلاقات المنفصلة» - «انظروا»، هكذا كان لا بد أن ينتهي بوير ! « وإذا كان الرجل القديس بحسب أنه اكتشف في هيس مؤمنا مسيحيا - ليس لأن هيس « يترجى » - كما يقول برونو - بل لأنه لا يترجى ولأنه يتحدث عن « البعث » ، فإن أبانا الكنائسي الكبير يمكننا إذن ، على أساس هذه الصفحة ١١٠ بالذات ، أن نبرهن على يهوديته البارزة جدا . أنه يعلن هناك :

« ان الإنسان الحقيقي ، الحي ، الإنسان بلحمه ودمه ، لم يولد بعد » !!!  
( ايضاح جديد عن المصير المقبل « للجنس الاوحد » ) « وان الهجين المولود » ( برونو بوير ١٤ ) « لم يتمكن بعد من التحكم في جميع المصير المعنوية » ، الخ .

وهذا يعني ان **المسيح** (١٩٠٠) لم يولد بعد ، وان **ابن الإنسان** يجب أن يأتي الى العالم أولا ، وان هذا العالم ، مثله كمثل عالم العهد القديم ، لا يبرح تحت سلطان **التاموس** ، سلطان المصير المعنوية .

وكما ان القديس برونو ، كما بين اعلاه ، قد استخدم « انجلز وماركس » من أجل الانتقال الى هيس ، فان هيس يخدمه كذلك الآن ليقم أخيرا علاقة سببية بين فيورباخ، بدوره، واستطراداته الخاصة بشأن شترنر ، و **العائلة المقدسة** ، و **الفلاسفة الاخيريون** .

« انظروا ، هكذا كان لا بد أن ينتهي فيورباخ ! » « كان لا بد للفلسفة أن تنتهي بوير » ، الخ . ( **ويغان** ، ص : ١٤٥ ) .

ومهما يكن من أمر ، فإن العلاقة السببية الحقيقية هي ان هذا الهاتف انتحال لفكرة من كتاب **هيس الفلاسفة الاخيريون** موجهة ضد بوير ، في عداد آفاس آخرين ( المقدمة ، ص : ٤ ) .

« هكذا [ ... ] من دون أية طريقة أخرى، كان لا بد للفرية الأخيرة للنسك المسيحيين [ ... ] أن تستأذن من العالم » .

.....

ان القديس برونو يختتم مرافقته ضد فيورباخ وشركائه الزعوميين بتأنيب موجه الى فيورباخ : أنه يأخذ عليه أن كل ما كان في وسمه عمله هو أن « يوق » ، « أن

ينفخ في بوق » ، بينما السيد بوير أو السيد النقد « ينطق قلما في عريته الطافرة ويحصد انتصاراتا جديدة » ( ص : ١٢٥ ) ، ( كي لا نقول شيئا عن ذلك « المجين المولود » وعن عمله « الهدام » المتواصل ) ، و « يخلع عن العرش » ( ص : ١١٩ ) ، و « يمحى » ( ص : ١١١ ) ، و « يصعق » ( ص : ١١٥ ) ، و « يسحق بصورة ماحقة » ( ص : ١٢٠ ) ، و « يحطم » ( ص : ١٢١ ) ، ولا يسمح للطبيعة إلا « بالخمول » ( ص : ١٢٠ ) ، ويبنى « زنانات » « أقسى » ( ! ) ( ص : ١٠٤ ) ، وأخيرا ، يبلغته الأكليزيكية « الساحقة » ، يسهب في الصفحة ١٠٥ ، بعفوية الجريئة وتقواه الجدل ، عن « العالم الموجود » ، الثابت والراسخ والوطيد » ، ويمطر على رأس فيوريخ ( ص : ١١٠ ) « صرانا وصخرا » ، وختاما يتقلب بهجمة جانبية على القديس ماكس أيضا ، باضافته في الصفحة ١٢٤ « التجريد الأشد تجريدا » و « الملقوسة الأشد قسوة » « الى النقد النقدي » و « المجتمع الاجتماعي » و « الصوان والصخر » .

هذا كله حقه القديس برونو « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » ، ذلك أنه « هو نفسه » ؛ والأكثر من ذلك أنه « هو نفسه الاغظم دائما ويستطيع دائما أن يكون الاعظم » ، هو يستطيع أن يكون ! ) « من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه » ( ص : ١٣٦ ) . أوافق ! ★ .

مما لا ريب فيه أن القديس برونو سيشكل خطرا على الجنس الضعيف - طالما أنه « شخصية لا تقاوم » - لولا أنه يخشى « من جهة ثانية . حتى درجة مماوئية الحسية على لها الحاجز الذي يوجه الانسان عنده الى نفسه بصورة محتومة الضربة القاضية » . ولذا فإنه لن يقطف على الارجح « من خلال نفسه ومع نفسه » أية ازهار بكر ، بل بالاحرى سيدعها تذبل في حنين لا متناه وشوق لاهب الى « الشخصية التي لا تقاوم » التي « تملك هذا الجنس الفريد وهذه الاعضاء الجنسية الفريدة والتميزة » ★ ★ .

★ Sela ، باللاتينية في النص الاصلي .  
★★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ]

• - القديس برونو في « عريته الطافرة »

قيل أن نغادر ابانا الكنائسي ظافرا واثقا بالنصر » ، فلنتخط لبرهة بذلك العشد من المتسكين الذي يتدفق رافضا عندما « يتدلج في عريته الطافرة ويحصد انتصارات جديدة » بمثل تلك اللهفة التي يتدفق بها عندما يقدم الجنرال عقلة الاصبع (١٠) مشهدا سلبيا بجياده الاربعة . ولا عجب اذا سمعنا ترديد بعض اغاني الشارع لان « مفهوم » الظفر « بعد ذاته » يتضمن ان يستقبل المرء بافاني الشارع .

# القديس ماكس

« ما الأشجار الخضر بالنسبة لي ؟ » (٦١)

ان القديس ماكس يستغل و « يستخدم » و « يستعمل » المجلس كي يلقي شرحا دفاعيا طويلا عن « الكتاب » الذي ليس هو اي كتاب لا على التحديد ، بل « الكتاب » ، الكتاب بحد ذاته . الكتاب الذي في غاية الجودة ، يعني الكتاب الكامل ، الكتاب المقدس ، الكتاب بوصفه شيئا مقدسا ، الكتاب الذي هو قدس الاقداس ، الكتاب السماوي ، أي Der Einzige und Sein Eigenthum (الوحيد وخاصته) . ان « الكتاب » ، كما نعلم ، قد سقط من السموات حوالي اواخر عام ١٨٤٤ ، واتخذ صورة العبد عندا . ويغان في لاينزغ (٦٢) . وبالتالي فقد كان تحت رحمة تقلبات الحياة الارضية وهوجم من قبل « الثلاثة الاوحدين » شليفا الشخصية المجيبة ، وفيورباخ الادري ، وهيس (٦٣) . ومهما يكن من امر ، فمهما تسامق القديس ماكس باستمرار ، بصفته خالقا ، فوق ذاته بصفته خليفة ، كما يفعل بالنسبة الى جميع خلقاته الاخرى ، فقد اخذته الشفقة على اية حال على خديجه الواهن ، وكما يدافع عنه ويضمن سلامته اطلق « مرجى نقدية » بأعلى صوته . وكما نسبر غور كلا هذه « المرجى النقدية » و « شخصية شليفا العجيبة » (٦٤) في كل مفزاهما ، لا بد لنا هنا ان نلرس حتى درجة ما تاريخ الكنيسة وننظر الى « الكتاب » عن كتب أعظم . او ، اذا شئنا ان نستخدم لفظة القديس ماكس: يجب علينا ان نحشر « في هذا الموضع » « تأملا » عن الاوحد وخاصته هو فصل من تاريخ الكنيسة ، « لعلنا السبب الوحيد » ، الا وهو « انه يمكن في رأينا ان يسهم في ايضاح النص » .

« ارفعن أيتها الارتاج رؤوسكن وارفعن أيتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب القدير الجبار ، الرب الجبار في القتال .

« ارفعن أيتها الارتاج رؤوسكن وارفعنها أيتها الابواب الدهريات فيدخل ملك المجد .

« من هو هذا ملك المجد ؟ الرب الاوحد (أ) هو ملك المجد » ( كتاب الزامير ، ٢٤ ،

١٠ - ١٠ ) .

(أ) في التوراة « رب الجنود » .

## ١ - الأوحـد وخاصـته

ان الرجل الذي « أسس قضيته على لا شيء » (١٤) ، بوصفه رجلا المانيا صالحا ، يبدأ في الحال « مرحاه النقدية » المطولة بمرناة : « أي شيء في واقع الامر يمكن الا يكون قضيتي ؟ » ( ص : ٥ من « الكتاب » ) . ويستمر نائحا بصورة تقطع اوصال القلب : « لا بد ان تكون الاشياء جميعا قضيته » ، وقد القيت على عاتقه « قضية الله » وقضية الجنس البشري ، والحقيقة والحرية ، فضلا عن ذلك قضية شعبه ، قضية اميره « ، وآلاف من القضايا الصالحة الاخرى . يا للرجل المسكين ! ان البورجوازيين الفرنسيين والانكليز يشكون من نقص الاسواق ، ومن الازمات الاقتصادية ، ومن الافلاس في سوق الاوراق المالية ، ومن الاوضاع السياسية السائدة في هذا الحين ، الخ ؛ وان البورجوازي الصغير الالماني ، الذي لم يسهم بصورة فعالة في الحركة البورجوازية الا على صعيد الافكار وحدها ، والذي لم يفعل فيما عدا ذلك سوى عرض حياته على من يدفع أكثر ، يتوهم ان قضيته الخاصة وحدها هي « القضية العادلة » ، « قضية الحرية » ، والحقيقة ، والجنس البشري » الخ .

ان صاحبنا معلم المدرسة الالماني يؤمن بكل سلاجة (آ) بهذا الوهم لسدى البورجوازي الصغير الالماني . وينكب طوال ثلاث صفحات على تحليل اولي لجميع هذه القضايا الصالحة .

انه يستقصي « قضية الله » و « قضية الجنس البشري » ( ص : ٦ و ٧ ) ويجد ان هاتين « قضيتان انانيتان بصورة محضة » ، وان كلا الله والجنس البشري لا يعنيان الا بمصالحهما ، وان « الحقيقة والحرية والانسانية والعدالة » « معنية بدوائها فقط من دوننا ، برفاهيتها فحسب من دون رفاهيتنا » - الامر الذي يستخلص منه ان جميع هؤلاء الاشخاص « هم اذن في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » . وان الامر ليلبغ به ان يحول هذه المبررات المثالية - الله ، الحقيقة ، الخ - الى بورجوازيين موسرين هم « في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى » ، ويستمتعون « بانانية هريجة » . لكن فكرة هذا الامر تضابق هذا الاناني المقدس ، فيهتف : « وانا ! » .

---

(١) Tout Bonnement ، بالفرنسية في النص الاصلي .



« أنا ، من جهتي ، استخلص من هذا درساً فأفضل بعد الآن أن أصبح أنا نفسي أنانياً ، بدلاً من الاستمرار في خدمة هؤلاء الانانيين الكبار! » (ص: ١٧) .  
وهكذا نرى أية حوافز نبيلة ترشد القديس ماكس في اعتناقه الانانية . ليست ميزات هذا العالم ، الكنوز التي يفسدها العفن والصدأ ، رأسمال أصحابه الاوحدين ، هي التي تصدّ النوم عن عينيه ، بل الكنز السماوي ، رساميل الله ، والحقيقة ، والحرية ، والجنس البشري ، الخ .

ولولا أنه كان متوقفاً منه أن يخدم مثل هذه القضايا الصالحة جميعاً لما اكتشف قط أن له هو الآخر قضية « الخاصة » . وبالتالي ما « انخذ » « أي شيء » ( يعني « الكتاب » ) على أنه أساس قضيته .

ولو أن القديس ماكس نظر بصورة أكثر تمعناً بعض الشيء الى هذه « القضايا » المتنوعة والى « أصحابها » ، يعني الله ، والجنس البشري . والحقيقة ، لكان انتهى الى النتيجة المناقضة : ان الانانية ، المؤسسة على النمط الاناني لهؤلاء الاشخاص في العمل ، لا بد ان تكون وهمية بقدر هؤلاء الاشخاص انفسهم .

وبدلاً من ذلك ، فان قديسنا يقرر ان يدخل في مباراة مع « الله » و « الحقيقة » ، وان يؤسس قضيته على ذاته —

« على » ، على هذه الانا نفسها التي هي ، بقدر الله تماماً ، عدم كل شيء آخر ، انا الذي انا كلي ، انا الذي انا الاوحد ... انا لست بعدم بمعنى الفراغ ، بل على النقيض من ذلك ، عدم الخلاق ، عدم الذي انسا نفسي ، بصفتي خالقا ، اخلق كل شيء انطلاقاً منه .

لقد كان في مقدور الاب الكنائسي المقدس أن يصوغ كذلك هذه الجملة الاخيرة كما يلي : انا كل شيء في فراغ اللغو ، « بل على النقيض من ذلك » ، انا هو الخالق التافه ، الكل الذي انا نفسي ، بصفتي خالقا ، ابدع عدم انطلاقاً منه .

ولسوف يتضح فيما بعد أي من هاتين القراءتين هي القراءة الصحيحة .  
ويكفي هنا بشأن المقدمة .

ان « الكتاب » نفسه مقسم ، مثله مثل الكتاب القديم ، الى عهد قديم وعهد جديد — يعني الى التاريخ الاوحد للانسان ( التاموس والانبياء ) والتاريخ للانساني للاوحد ( انجيل ملكوت الله ) . والكتاب الاول هو التاريخ في اطار المنطق ، الكلمة المقيدة الى الماضي ؛ والكتاب الثاني هو المنطق في التاريخ ، الكلمة المحررة ، النسي تناضل ضد الحاضر وتتغلب عليه بصورة ظافرة .

## المهد القديم : الانسان

### ١ - كتاب التكوين ، او حيلة إنسان

يتمل القديس ماكس هنا بأنه يكتب سريرة عدوه الميت. « الانسان » ، لا سريرة « **أوحد** » او « فرد واقمي » . وأنه ليعتشر من جراء ذلك في تناقضات مسلية .

وكما يليق بكل كتاب تكوين طبيعي . فان « حياة انسان » تبدأ من البداية (آ) ، مع « الطفل » . وكما يكشف لنا في الصفحة ١٣ . فان الطفل « من البداية يعيش حياة صراع ضد العالم بأسره ، فيقاوم كل شيء وكل شيء يقاومه » . « كلاهما يظلان عدوين » . لكن كلا منهما يضمحل للآخر « الاعتبار والاحترام » ، و « هما في حالة تيقظ أبدا ، يبحثان عن نقاط الضعف عند بعضهما بعضا » . وأنه ليفسر لنا فيما بعد ، في الصفحة ١٤ ، « أننا نسعى » ، بوصفنا أطفالا ، « الى سبر أعماق الأشياء اوالى اكتشاف ما يكن خلفها ؟ و بالتالي » ( ليس بدافع العداوة اذن ) « فاننا نترصد جميع نقاط الضعف عندها » . ( ان اصبح شيليفا ، بائع الاسرار ، واضحة هنا ) . وهكذا فإن الطفل يصبح منذ البداية **ميتافيزيائيا** يسمى الى سبر « أعماق الأشياء » .

ان هذا الطفل المتأمل . الذي « طبيعة الأشياء » أعز على قلبه من دماه ، ينجح أحيانا في التغلب على « عالم الأشياء » ، فيستولي عليه ، ومن بعد يدخل طورا جديدا ، **سن المراهقة** ، حيث لا بد له أن يخوض « صراعا حياتيا شاقا » جديدا ، الصراع ضد العقل ، ذلك أن « أول اكتشاف ذاتي يسمى الروح » و : « نحن نتسامق فوق العالم ، نحن روح » ( ص : ١٥ ) . ان وجهة نظر المراهق « وجهة نظر سماوية » ، فالطفل قد تعلم « فحسب » ، وهو « لم يتوقف عند قضايا منطقية او لاهوتية محضة » - **بالضبط كما** ان (الطفل) « بيلاطس » تجاوز على عجل السؤال « ما هي الحقيقة ؟ » ( ص : ١٧ ) . ان المراهق « يحاول ان يتحكم في الافكار » ، فهو « يفهم الافكار ، الروح » و « يبحث عن الافكار » ؛ انه « يكرس نفسه لافكاره » ( ص : ١٦ ) ، وهو يملك « افكارا مطلقة » ، يعني افكارا ليست شيئا آخر سوى **افكاره** ، افكار منطقية » . ان المراهق الذي « يتصرف » على هذا القرار ، بدلا من ملاحظة الغيتيات والأشياء الدنيوية الاخرى ، ليس سوى « شترنو » المراهق ، الطالب المراهق البرليني المجتهد ، المنشغل في المنطق الهيغلي والمحدث بأعجاب في ميشليه العظيم . وأنه ليقال بكل حق عن هذا المراهق ، في الصفحة ١٧ : « اخراج الفكر

☆ ab ovo ، باللاتينية في النص الاسلي .

**الحض** الى النور وتكريس الذات له - في هذا تقوم **فرحة الراهقة** ، وان جميع صور عالم الفكر الراهقة - الحقيقة ، الحرية ، الجنس البشري ، الانسان ، الخ ، - تشع على النفس الراهقة وتلهبها .

ومن ثم فان هذا المراهق يرمي جانباً « الموضوع » أيضاً كي « يعنى » « بانكاره » وحدها ؛ انه « يشمل تحت الاسم الحقير **للظواهر السطحية** كل مالميس بروحاني ، واذا هو مع ذلك تعلق بمثل هذه المظاهر ، مثلاً عادات الطلاب ، الخ ، فذلك لا يحدث الا عندما ولانه يكتشف الروح فيها ، يعني حين تصبح **رموزاً** بالنسبة اليه » ( من ذا لا « يكتشف » شليفا هنا ؟ ) . با للمراهق البرليني الشجاع ! ان جلسات احتساء الجعة في الجمعيات الطلابية لم تكن بالنسبة اليه سوى « رمز » ، واذا هو سكر في كثير جداً من الاحيان حتى تدرج تحت الطاولة ، فما ذلك الا حبا « بالرمز » . ومما لا ريب فيه انه كان يرغب كذلك ان « يكتشف الروح » هناك تحت الطاولة ! - اما قدر ما يتمتع به هذا المراهق الطيب من فضيلة ، هو الذي كان في مقدور **إيوان** العجوز ، الذي كتب مجلدين عن « **الشباب الغاضل** » ، ان يتخذة نموذجاً له ، فهذا ما يتضح من الحقيقة التالية أيضاً ، ألا وهي انه « اطلع » على ما يلي ( ص : ١٥ ) : « يجب التخلي عن الاب والام ، واعتبار جميع السلطات الطبيعية محطمة » . فبالنسبة اليه ، « هو الانسان العقلاني ، لا وجود للعائلة على انها سلطة طبيعية ؛ انه ينكر قوياه ، واخوته ، واخوانه ، الخ » . بيد ان هؤلاء جميعاً يوللون من جديد « على انهم قوى روحانية ، عقلانية » ، وبفضل ذلك يوفق المراهق الصالح طاعة الوالدين والاحترام لهما مع وعيه الاخلاقي التاملي ، وتظل الاشياء جميعاً كما كانت من قبل . وبالطريقة نفسها « قيل » في الوقت الحاضر ( ص : ١٥ ) : « يجب على المرء ان يطيع الله بالاحرى من البشر » . أجل ، ان المراهق الصالح قدبلغ قنة المناقبة في الصفحة ١٦ ، حيث « يقال في الوقت الحاضر » : « يجب على المرء ان يطيع ضميره الخاص بالاحرى من الله » . وان هذا الشعور الاخلاقي الرفيع يرفعه حتى فوق « المدارى المنتعقات » ، وحتى فوق « غضب بوزيدون » (٦٥) - انه لا يخشى شيئاً قدر خشيته من - « ضميره » .

وإما اكتشف ان « الروح هو الجوهري » ، فانه لا يخاف بعد الآن النتائج التالية المحفوفة بالخطار :

« **ومهما يكن من امر** ، فاذا اعترف بالروح على انه الجوهري ، فلذلك بشكل فارقاً بعد ، حسبما يكون الروح فقيراً ام غنياً ، وبالتالي ( ! ) « فان المرء يجهد لان يصبح غنياً بالروح ؛ ان الروح يسمى لان يوسع حدوده ، وان يقيم ملكوته ، وهو ملكوت ليس من هذا العالم الذي انتصر

عليه للتو واللحظة . وبهذه الطريقة يجهد الروح لان يكون الكل في الكل «  
( آية طريقة هي هذه ؟ ) « يعني على الرغم من أنني روح ، فانا لست مع  
ذلك روحا كاملا ويجب علي » ( ٤ ) « قبل كل شيء أن اتشد الروح  
الكامل » ( ص : ١٧ ) .

« ذلك يشكل فارقا » - « ذلك » ، ما هذا ؟ ما هو « ذلك » الذي يشكل  
فارقا ؟ سوف نصادف في كثير من الاحيان « ذلك » العجيبة هذه عند رجئنا المقدس ،  
وسوف يتبين عندئذ أنها الواحد من وجهة نظر الجوهر ، بداية المنطق « الواحد » ،  
وبهذه الصفة الهوية الحقيقية « للوجود » و « العدم » الهيفلين . وبالتالي فاننا  
سنلقي مسؤولية كل ما تفعله « ذلك » هذه او تقوله وتجترحه على عاتق قدسنا ،  
الذي علاقته بها هي علاقة خالقها . وقبل كل شيء ، فان « ذلك » هذه ، كما رأينا ،  
تشكل فارقا بين الفقير والفني . ولماذا ؟ لان « الروح اعترف به على أنه الجوهري » .  
مسكنة « ذلك » ، التي ما كانت تتوصل قط بدون هذا الاعتراف الى ادراك الفارق  
بين الفقير والفني ! « وبالتالي فان المرء يجهد » ، الخ . « المرء » ! ان لدينا ههنا  
الشخص الا شخصي الثاني الذي يعمل ، جنباً الى جنب مع « ذلك » التي كانت  
موضع البحث لتوها ، في خدمة شترنر ولا بد له ان ينجز اشد السخرات ارهاقا  
من أجله . واننا لنرى بوضوح هنا كيف اعتاد هذان الاثنان ان يتكافأ . فما دامت  
« ذلك » تشكل فارقا فيما اذا كان الروح فقيراً ام غنياً ، فان « المرء » يجهد اذن  
( ايمكن لاي امرء باستثناء خادم شترنر المخلص أن يتصور هذه الفكرة ! ) -  
والمرء ، بالتالي ، يجهد لان يصبح غنيا بالروح . تعطي « ذلك » الاشارة ، وفي الحال  
ينضم « المرء » اليها بأعلى صوته . ان تقسيم العمل ينفلد حسب القواعد الكلاسيكية .

وما دام « المرء يجهد لان يصبح غنيا بالروح » ، اذن « فالروح يرغب في أن  
يوسع حدوده ، في أن يقيم ملكوته » ، الخ . « والحال أنه اذا » لم يكن ذلك كله  
متوافقاً ، « فذلك يشكل فارقا بعد » حسبما « يريد المرء أن يصبح غنيا بالروح » ، او  
ما اذا كان « الروح يرغب في أن يقيم ملكوته » . وحتى الآن لم يرغب الروح في أي  
شيء كان ، لم يمثل « الروح » بعد على أنه شخص - كانت المسألة مسألة روح  
« المراهق » ، لا مسألة « الروح » في ذاته ، الروح بصفته ذاتاً . بيد أن كاتبنا  
القدس يحتاج الآن روحاً مختلفاً عن روح المراهقة ، روحاً غريباً ، وفي آخر الامر  
روحاً قدساً ، يستطيع أن يضعه في تعارض مع الروح الاول . الشهود رقم ١ .

« وبهذه الطريقة يجهد الروح لان يصبح الكل في الكل » ، وهذه صيغة غامضة  
تفسر بعدئذ كما يلي : « على الرغم من أنني روح ، فانا لست مع ذلك روحاً كاملاً  
ويجب علي قبل كل شيء أن اتشد الروح الكامل » . والحال أنه اذا كان القديس  
ماكس « روحاً ناقصاً » ، « فذلك يشكل فارقا » حسبما يتوجب عليه أن يتشدد

« **اكمال** » **روحه** او ينشد « **الروح الكامل** » . لقد كان يعالج قبل اسطر قليلة الروح « **الفقر** » او « **الفني** » عامة - وهذا فارق كمي ودنس - وهذا هو يتعامل على حين غرة مع الروح « **الناقص** » و « **الكامل** » - وهذا فارق كيفي وسري . ان السعي الى تطوير روح المرء الخاص يمكن ان يتحول الآن الى نشدان « **الروح الكامل** » بواسطة « **الروح الناقص** » . ان شبح الروح القدس يجوس في الارحاء . **الشعوذة** رقم ٢ .

ويستطرد الكاتب القديس :

« لكن بهذه الوسيلة » ( يعني بتحويل الطموح الى « **كمال** » **روحي** ، الى نشدان « **الروح الكامل** » ) « **فاني** ، انا الذي وجدت نفسي لتوي بصفتي روحا ، ا فقد نفسي من جديد في الحال ، اذ انحنى امام الروح الكامل بصفته روحا ليس خاصتي ، بل يتعالى عليّ ، واحسُ بكل خواني » ( ص : ١٨ )

ليس هذا شيئا سوى تطوير لاحق للشعوذة رقم ٢ . فبعدما افترض « **الروح الكامل** » على انه **كائن واقعي** ووضع في تمارض مع « **الروح الناقص** » ، بتضح أن « **الروح الناقص** » ، المراهق ، يحس « **خواء** » بصورة البعثة حتى أعماق نفسه . وفتنابع !

« **حقا ان المسألة تتوقف على الروح ، لكن هل كل روح هو الروح الواقعي ؟** ان الروح الواقعي والحقيقي هو المثل الاعلى للروح ، « **الروح القدس** » . ليس هو روحي او روحك ، بل **على وجه الدقة** « **!** » « **روح مثالي** ، روح من العالم الآخر - الله . ان الله روح » ( ص : ١٨ ) .

ان الروح « **الكامل** » قد حول هنا الى « **الروح الواقعي** » ، وعلى الفور بعدئذ الى « **الروح الواقعي والحقيقي** » ؛ ويعرف هذا الروح الآخر بصورة لوثق على انه « **المثل الاعلى للروح** ، « **الروح القدس** » ، الامر الذي تثبته الحقيقة التالية ، **الا** وهي انه « **ليس روحي** او **روحك** ، بل **على وجه الدقة** **روح مثالي** ، روح من العالم الآخر ، **الله** ! ان الروح الحقيقي هو **المثل الاعلى للروح** ، « **على وجه الدقة** » ، **لانه** روح **مثالي** ! انه الروح القدس « **على وجه الدقة** » **لانه** - **الله** . يا لها من « **براعة تكيرية** » ! ونلاحظ أيضا بصورة عابرة أن « **روحك** » لم تطرح حتى الآن على بساط البحث مطلقا . **الشعوذة رقم ٣** .

وهكذا حين انشد أن اطور ، او كما يعبر القديس ماكس عن ذلك ، ان ابلخ « **الكمال** » في ثقافة الرياضية ، فاني انشد اذن الرياضي « **الكامل** » ، يعني

الرياضي « الواقعي والحقيقي » ، « المثل الأعلى » الرياضي ، انشد الرياضي « القديس » الذي هو متميز مني ومنك ( على الرغم من أنك قد تكون في نظري الرياضي الكامل ، بالضبط كما كان أستاذ الفلسفة الروح الكامل بالنسبة إلى المراهق البرليني ) : « على العكس من ذلك ، فاني أنشد على وجه الدقة رياضيا [ مثاليا ، من العالم الآخر » ، هو رياضي في السموات ، « الله » . ان الله رياضي .

وينتهي القديس ماكس إلى هذه النتائج . لعظيمة جميعا لأن « ذلك يشكل فارقا حسبما يكون الروح فقيرا أم غنيا » ، يعني في اللغة الصريحة حسبما يكون المراء غنيا أم فقيرا بالروح ، وكذلك لأن « مراهقه » اكتشف هذه الحقيقة المرموقة .

ويستطرد القديس ماكس في الصفحة ١٨ :

« أن ما يميز الرجل من المراهق أنه يأخذ العالم كما هو » ، الخ .

وبنتيجة ذلك ، فانا لا نعلم كيف ينتهي المراهق على حين غرة لأن يأخذ العالم « كما هو » ، كما أننا لا نشاهد جدلينا القديس يتدبر أمر الانتقال من المراهق إلى الرجل ، بل كل ما نعلمه هو أن « ذلك » يجب أن تحقق هذه الخدمة و « تمهيد » المراهق من الرجل . لكن حتى « ذلك » هذه لا تكفي بعد ذاتها كي تحرك الشاحنة الثقيلة لهذه الأفكار القريفة . فبعد أن عمدت « ذلك » إلى « تمييز الرجل من المراهق » ، فإن الرجل يسقط من جديد في حالة المراهقة على أية حال ، ويأخذ في الانشغال مجددا « في الأمور الروحانية وحدها » ، ولا يأخذ في الحركة حتى يسرع « المرء » إلى مساعدته بجياد بديلة . « عندما يأخذ المرء في حب جسده الخاص ، الخ » ( ص : ١٨ ) ، « عندئذ فقط » تتقدم الأمور جميعا يرفق من جديد ، ويكتشف الرجل أن له مصلحة شخصية وينتهي إلى « اكتشاف ذاته مرة ثانية » . أنه لا « يجد نفسه بصفته روحا » فحسب ، على غرار المراهق ، « كي يفقد نفسه من جديد في الحال باستسلامه للروح العمومي » ، بل على العكس من ذلك يجد نفسه « من حيث هو روح يملك جسدا » ( ص : ١٩ ) . وأن هذا « الروح الذي يملك جسدا » ينتهي هو الآخر إلى أن « يعني لا في روحه الخاص فحسب » ( مثل المراهق ) ، « بل في الأرض الكلي » ، في أرضاء الفرد بكامله ( « عناية في أرضاء الفرد بكامله ! ) - الله ينتهي إلى الاستمتاع « بنفسه » وبجسده ، وبالحياة التي يعيش . ان الألماني الذي هو « رجل » شترنر يصل على الدوام متأخرا جدا . لقد كان يستطيع أن يرى مئات من « المراهقين » المتأقين بمشون الهويني على طول شوارع باريس أو في شارع ريجنت في لندن ، من أولئك الذين لم يكتشفوا بعد أن لهم « روحا تملك جسدا » ، ومع ذلك فهم يستمتعون « بأنفسهم وبالحياة التي يعيشون » ، واهتمامهم الرئيسي ينصب على « أرضاء الفرد بكامله » .

ان هذا « الاكتشاف الذاتي » الثاني يملا جدلنا القديس بحماسة بالفلسة بحيث ينسى دوره على حين غرة ويأخذ في التحدث لا عن **الإنسان** ، بل عن **نفسه** ، ويكتشف لنا انه هو نفسه ، **الواحد** . هو « **الإنسان** » . وأن « **الإنسان** » = « **الواحد** » . وهذه شعوة جديدة .

« كما أجد نفسي » ( يجب أن نقرا : « كما يجد المراهق نفسه » ) « وراء **الاشياء** . على أنني **روح** ، كذلك يجب بالضرورة أن أجد نفسي أيضا في وقت لاحق » ( يجب أن نقرا : « **الرجل** يجب أن يجد نفسه » ) « وراء **الافكار** ، بصفتي خالقها ومالكها . ففي مرحلة الارواح كانت الافكار ، على الرغم من كونها ذرية دماغي ، تسبقني أنا نفسي » ( تسبق المراهق ) ، وتموج حوائي مثل أوهام هذيانية وتلقي في نفسي اضطرابا عظيما ، مثل قوة رابعة . لقد اتخذت الافكار هيئة **جسدية** ، وكانت أشباحا مثل الله ، والامبراطور ، والبابا ، والوطن الأم ، الخ ؛ وإذا دمرت هيئتها الجسدية اعادوا احتوائها في جسدي الخاص ، **واقول** : أنا وحدي املك هيئته **جسدية** . واني لأخذ العالم من الآن فصاعدا كما هو بائنبة الي ، على أنه **لي** ، على أنه خاصتي . اني أسب جميع الاشياء الى ذاتي » .

وهكذا فان الرجل ، الموحد ههنا مع « **الواحد** » ، بعدما اعطى الفكر بادىء الامر وجودا جسديا ، يعني بعدما حولها الى أشباح . يدمر الآن هذا الوجود الجسدي من جديد ، وذلك باعادة احتوائها في جسده الخاص ، الذي يجعله من جراء ذلك **جسد الاشباح** . انه لا يقتنع بوجوده الجسدي الخاص الا بفعل هذا الانكار للاشباح ، الامر الذي يهين الطبيعة الحقيقية لهذا الانشاء التجريدي : جسمانية الرجل التي لا بد له أن « يخبر نفسه » بشأنها بادىء الامر كيما يؤمن بها . بيد أن ما « يخبر نفسه به » لا « يقوله » بصورة صحيحة ايضا . وبما أنه لا يوجد في رأسه ، فيما عدا هذا **الجسد** « **الواحد** » ، أنواع متباينة من الاجسام المستقلة ، من النطف ، فانه يحول هذه الواقعة الى « **خوافة** » : أنا وحدي املك هيئة **جسدية** . وهذه شعوة أخرى .

وفضلا عن ذلك ، فان الرجل الذي حشا رأسه ، في ايام مراهقته ، بمختلف انواع السخف عن القوى والعلاقات القائمة ، مثلا الامبراطور ، والوطن الأم ، والدولة ، الخ ، ولم يبرفها في تصويره الا على اعتبارها « **أوهام** الهذيانية » الخاصة — **هذا الرجل** ، وفقا للقديس **ماكس** ، يدمر **حقا جميع هذه القوى** اذ يطرد من رأسه رايه الخاطيء عنها . وعلى النقيض من ذلك ، فاما لا ينظر بعد الآن الى العالم من خلال منظور مخيلته الذي يشوه الامور ، فلا بد له أن يفكر في البيئته

المعلية لهذا العالم ، وأن يعمل على معرفتها وعلى الاسترشاد بها . وحين يدمر الوجود المادي الوهمي الذي كان العالم يملكه بالنسبة إليه ، فإنه يكشف وجوده المادي الفعلي خارج مخيلته . ومع زوال الوجود الجسدي الشبحي للإمبراطور ، فليس الإمبراطور الموجود جسدياً هو الذي يزول بالنسبة إليه ، بل **طبيعته الشبحية** فقط ، وهو يستطيع أخيراً الآن أن يقدر قوته الفعلية في كل مداها . **الشعوذة** رقم ٣ [ ٢ ] .

إن المراهق الذي أصبح رجلاً لا يتخذ موقفاً نقدياً حتى تجاه الفكر الذي يتيناها الآخرون أيضاً والمتداولة في صورة مقولات ، بل يتخذ الموقف النقدي حيال تلك الفكر التي هي « من صنع دماغه » فقط ، أي التي هي نسخة بسيطة ينقلها دماغه عن الآراء العامة بشأن الأشياء كما هي قائمة . وهكذا ، على سبيل المثال ، لا يحل حتى **مقولة** « الوطن الأم » ، بل رايه الشخصي فقط في هذه المقولة ، وبعد ذلك فإن **المقولة الصالحة عموماً** تظل باقية ، وحتى في مجال « الفكر الفلسفي » لا يبرح العمل في بدايته بعد . وعلى أية حال ، فإنه يريد أن يحملنا على الاعتقاد بأنه دمر المقولة نفسها لأنه دمر علاقته الشخصية المريحة التي كانت تربطه بها — مثلاً أراد أن يحملنا على الاعتقاد قبل قليل بأنه دمر سلطان الإمبراطور باستغنائاه عن تصوره الوهمي عنه . **الشعوذة** رقم ٤ .

ويستطرد القديس ماكس :

« وهكذا فاني آخذ العالم على أنه ما هو لي ، على أنه عالمي ، على أنه خاصتي » .

أنه يأخذ العالم على أنه ما هو له ، يعني كما هو ملزم بأخذه ، وبذلك فهو قد استملك العالم ، جملة خاصته — وهي وسيلة للاستملاك من المؤكد أن أحداً من الاقتصاديين لم يأت على ذكرها ، لكن « الكتاب » سوف يكشف لنا عن طريقتها ونجاحاتها بمزيد من التأكيد والترف . ولكن ما « يأخذه » في حقيقة الأمر على أنه له ويستملكه ليس هو « العالم » بل « الأوهام الهذيانة » التي يثيرها هذا العالم فيه . أنه يأخذ العالم على أنه تصوره عن العالم ، وبهذه الصفة فإن العالم هو ملكيته المتصورة ، ملكية تصوره ؛ تصوره على أنه ملكية ، ملكيته على أنها تصور ، تصوره الخاص ، أو تصوره عن الملكية ، وهذا كله يعبر عنه في هذه الجملة الفريدة : « أي أنسب جميع الأشياء إلى ذاتي » .

فبمدا اعترف الرجل ، كما يقر القديس نفسه بذلك ، بأن العالم لم يكن ماهولاً إلا بالأشباح ، لأن المراهق قد رلودته الرؤى ، فإنه يجد نفسه ، بعدما زال



بالنسبة اليه **العالم الوهمي** الخاص بالمراهق ، في عالم **واقعي** ، مستقل عن اوهام المراهق .

وهكذا يجب ان نقرا اذن : وهكذا فاني آخذ العالم كما هو بصورة **مستقلة** عن ذاتي ، في الشكل الذي يخص به ذاته ( ان « الرجل » نفسه « يأخذ » - انظر ص : ١٨ - « العالم كما هو » ، وليس كما يحبه ان يكون ) . وآخذه قبل كل شيء على أنه لا ملكي ( لم يكن ملكي حتى الآن الا في شكله الشبحي ) : اني انسب ذاتي الى جميع الاشياء وبهذه الصفة وحدها انسب جميع الاشياء الى ذاتي .

« اذا أنا ، كروح ، رفضت العالم الذي اكن : أعظم الاحتقار له ، فاني اذن ، كمالك ، أرفض الاشباح او الإنكار في هوة بطلانها . ليس لها سلطان علي بعد الآن ، بالضبط كما ان اية « قوة أرضية » لا تملك سلطانا على الروح » ( ص : ٢٠ ) .

نرى هنا ان المالك ، رجل شترن ، يستملك في الحال Sine beneficio deli- berandi atque inventraii (١٦) ميراث المراهق الذي يتألف ، كما يقول هو نفسه ، من « اوهام هذيانية » و « أشباح » فقط . وانه ليتوهم أنه ، في عملية التغير من طفل الى مراهق ، قد انتهى حقا من عالم الاشياء ، وفي عملية التغير من مراهق الى رجل قد انتهى حقا من عالم الروح ، وانه يملك الآن ، بوصفه رجلا ، العالم كله رهن اشارته وليس ثمة ما يقلقه على الإطلاق . واذا كان صحيحا أنه ليس لاية قوة أرضية خارجة عنه ، كما يقول هو نفسه مكورا ثروثة المراهق ، اية سلطة على الروح ، وبالتالي فالروح هو السلطة العليا على الأرض - واذا كان صحيحا أنه ، هو الرجل ، قد أخضع هذا الروح الكلي القدرة - اقليل هو اذن كلي القدرة تماما ؟ وانه لينسى أنه لم يدمر سوى الشكل الوهمي والشبحي الذي تتخذه افكار « الوطن الام » ، الخ ، في دماغ « المراهق » ، لكنه لم يمس بعد هذه الافكار بقدر ما تبرع عن العلاقات الفعلية . ولما كان في منأى عن الوصول الى التحكم في الافكار - فقد اصبح قادرا الآن فقط على الحصول عليها .

« انه لواضح الآن - وتلك ستكون خاتمة حديثنا » ( ص : ١٩٩ ) ان رجلنا القديس قد تابع حججه الواهية عن زمر الاعمار حتى الهدف المنشود والمقدر سلفا . وانه لينقل الينا النتيجة المحققة في عبارة هي ظل شبحي سوف نقرانه الآن بجسده المقبود .

### المباراة الغريبة ( ص : ٢٠ )

« أن الطفل ، بوصفه **واقعيًا** ، قد ظل أسيرًا ل**أشياء هذا العالم** ، حتى نجح شيئًا فشيئًا في **اكتشاف الطبيعة الحقيقية** لهذه الأشياء بالذات . وكان المراهق **مثاليًا** ، تلهمه الفكر ، حتى سما إلى مرتبة الرجل ، هذا الاناني ، الذي يتصرف بالأشياء والفكر كما يحلو له ويضع مصلحته الشخصية فوق جميع الأمور . وأخيرًا الشيخ ؟ إذا ما أصبحت شيخًا فسوف يحين الاوان للحديث عنه » .

مالك الظل المحرر المرافق  
كان الطفل ، فعليًا ، أسيرًا لعالم  
أشياءه ، حتى نجح شيئًا فشيئًا  
( كي نستخدم تعبيرًا احتياليًا  
عن التطور ) في تجاوز هذه الأشياء  
بالذات . وكان المراهق **خياليًا** ،  
طائشًا من جراء حماسه المفرطة ،  
حتى أعيد إلى أسفل من قبل  
هذا الرجل ، **البورجوازي الاناني** ،  
الذي تتصرف به الأشياء والفكر  
كما يحلو لها ، لأن مصلحته  
الشخصية تضع جميع الأمور  
فوقه . وأخيرًا الشيخ ؟  
— « ما لي ولك ، يا امرأة ؟ »

وهكذا فإن هذا التاريخ عن « حياة إنسان » يرجع — « وتلك ستكون خاتمة حديثنا » — إلى ما يلي :

١ — يعتبر شترنر مراحل الحياة المتباينة على أنها مجرد « اكتشافات ذاتية » للفرد ، وهذه « الاكتشافات الذاتية » ترتد أبداً إلى علاقة معينة للوعي . وهكذا فإن حياة الفرد هنا هي الفوارق في درجة وعيه ، ومن المؤكد أن التبدلات الفيزيولوجية والاجتماعية التي يتعرض لها الأفراد والتي تنتج درجات الوعي المختلفة لا تعني شترنر على الإطلاق . وبالتالي فعنده أن الطفل والمراهق والرجل يجدون على الدوام العالم جاهزاً ، قياساً على الطريقة التي « اكتشفوا » بها « أنفسهم » ؛ ولا يفعلون أي شيء على الإطلاق ليخلصوا إلى مصادفة أي شيء موجود . وأما علاقة **الوعي بالذات** ، فإنها لم تدرك هي الأخرى بصورة صحيحة ، بل بصورة مقلوبة فحسب ، في الشكل التاملي وحده . ولذا كان موقف جميع هذه الأشكال من العالم فلسفياً أيضاً — « **واقعيًا** عند الطفل » ، « **مثاليًا** عند المراهق » ، وأن الرجل ليس الوحدة السالبة لكليهما ، على اعتباره سلبية مطلقة ، كما يتبين من العبارة الختامية الآتية الذكر . وهكذا يباطئ اللثام عن سر « حياة إنسان » ، فيتضح الآن أن « **الطفل** » لم يكن سوى تنكر **لواقعية** ، وأن « **المراهق** » لم يكن سوى تنكر « **للمثالية** » ، وأن « **الرجل** » لم يكن سوى محاولة من أجل حل هذا **التناقض الفلسفي** . وليس هذا

الحل ، هذه « السلبية المعلقة » ، ممكنا - كما يتبين منذ الآن - الا لان الرجل يتبنى بصورة عمياء اوهام الطفل والمراهق على حد سواء ، متوهما انه بذلك قد سيطر على عالم الاشياء وعلى عالم الروح .

٢ - ما دام القديس ماكس لا يعبر « انتباهها » لحياة « الفرد الفيزيولوجية والاجتماعية » ، اذ لا يقول شيئا البتة عن « الحياة » بكل بساطة ، فانه يصرف الانتباه - مخلصا بذلك لنفسه - عن العصور التاريخية ، والقوميات ، والطبقات ، الخ ، او يعمد - وهذا يعود الى الشيء ذاته - الى تضخيم الوعي السائد للطبقة الاقرب اليه في بيئته المباشرة حتى يجعل منه الوعي الطبيعي « لحياة انسان » . وكيمما يرتفع فوق هذا التفكير الضيق لمعلم المدرسة المحدود ، فانه لا يحتاج لاكثر من مقارنة « مراهقه » مع اول بقال مراهق يصادفه ، مع عامل مراهق في مصنع انكليزي او مراهق من امريكا الشمالية . كي لا نأتي على ذكر الكيرجيين المراهقين .

٣ - ولا يكتفي صاحبنا القديس في سذاجته الهائلة - وذلك هو الروح الذي يتغلغل في كل كتابه - بأن يعبر مراهقه ايمانا اعمى بطفله ، ورجله نفس الايمان بمراهقه . انه يخلط هو نفسه ، دون ان يلاحظ ذلك ، الاوهام التي يملكها او يزعم امتلاكها بعض « المراهقين » ، و « الرجال » ، الخ ، عن انفسهم مع « حياة » ، مع واقع هؤلاء المراهقين والرجال المتبسين حتى درجة عالية .

٤ - ان نموذج كل هذه الحجج الواهية عن زمر الاعمار قد وصف من قبل في القسم الثالث من كتاب هيفل الموسوعة (٦٧) وفي « تحولات متنوعة » في مواضع اخرى عند هيفل ايضا . ومن الطبيعي انه لا بد للقديس ماكس ، الذي يلاحق اغراضه « الخاصة » ، من ان يعمد الى بعض « التحولات » هنا ايضا . فحيثما يقيم هيفل مثلا اعتبارا كبيرا للعالم التجريبي بحيث يصور المواطن الالمانى على انه عبد العالم من حوله ، لا بد لشرترن ان يجعل منه سيد هذا العالم ، الامر الذي لم يبلغه حتى في المخيلة . وكذلك يزعم القديس ماكس انه لم يتحدث عن الشيخ لاسباب تجريبية ؛ انه يريد على حد قوله ان ينتظر حتى يصبح هو نفسه شيخا ( وبالتالي فان « حياة انسان » = حياة انسانه الاوحد هنا ) . وان هيفل ينشئ بكل نشاط اعمار الحياة الاربعة لانه يرى ان الانكار يفرض نفسه في شكل مزدوج في العالم الواقعي ، كقمر وكمنذب ( انظر فلسفة الطبيعة (٦٨) لهيفل ) ، وبالتالي فان الرباعية هنا تحل محل الثلاثية . وان اصالة شرترن الوحيدة لتقوم في صهر القمر والمنذب ، الامر الذي يتيح له ان يحذف الشيخ البائس من « حياة انسان » . وان السبب في هذه الشعوذة سوف يتضح لنا عندما ندرس بصورة منفصلة بنية التاريخ الاوحد للانسان .

## ٢ - اقتصاد العهد القديم

لا بد هنا أن نترك ، لبرهة ، كتاب « الناموس » كي ننتقل الى كتاب « الانبياء » ، محيطين اللثام منذ الآن عن سر الاقتصاد المنزلي الاوحد في السماء وعلى الارض . ومنذ العهد القديم - حيث الناموس ، الانسان ، لا يبرح معلم مكرسة مكلفا بالاوحد ( اهل غلاطية ، ٣ - ٢٤ ) - يتبع تاريخ مملكة الاوحد خطة حكيمة مقررة منذ الازل . لقد قدر كل شيء واعطيت الاوامر بصورة مسبقة كيما يستطيع الاوحد ان يظهر في العالم ، عندما يحين الوقت ، ليفتدي الناس القديسين بتحريرهم من قداستهم .

ولذا فان الكتاب الاول ، « حياة انسان » ، قد سمي كذلك كتاب التكوين ، لانه يتضمن بصورة مضمغية كل الاقتصاد الاوحد ، ولانه يعطينا نموذجا عن كل التطور اللاحق حتى اللحظة التي يحين فيها الاوان والتي تحل فيها نهاية العالم . ان هذا التاريخ الاوحد بكامله يدور حول ثلاث مراحل : الطفل ، والمراهق ، والرجل ، الذين يعودون دون انقطاع « في تحولات متنوعة » وفي صورة دوائر متزايدة الاتساع ابدا حتى الاوان الذي ينحل فيه كل تاريخ عالم الاشياء وعالم الروح في هذه العناصر الثلاثة : « الطفل والمراهق والرجل » . ولن نصادف في أي مكان سوى التكررات المختلفة « للطفل والمراهق والرجل » ، بالضبط كما « اكتشفنا من قبل انهم عبارة عن ثلاث مقولات متكررة » .

تحدثنا اعلاه عن التصور الفلسفي الالمانى للتاريخ . واننا لنجد ههنا ، في القديس ماركس ، مثالا لامعا عليه . ان الفكرة التاملية ، التصور التجريدي ، تصبح القوة المحركة في التاريخ ، بحيث يرتد التاريخ الى مجرد تاريخ الفلسفة . وفضلا عن ذلك ، فان هذا التاريخ الاخير نفسه لا يتصور كما قد جرى فعلا ، وفقسا للمصادر المتوفرة - واقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية - بل كما تصوره الفلاسفة الالمان المحدثون ، وعلى الاخص هيجل وفيرباخ . ولا يحتفظ حتى من هذه العروض نفسها الا بالعناصر التي يمكن تكييفها مع الهدف المعلن والتي يزود التقليد قديسنا بها . وهكذا يصبح التاريخ مجرد تاريخ الافكار كما تصنعها المخيلة ، تاريخ ارواح واشباح ، في حين ان التاريخ التجريبي والفعلية الذي يشكل اساس ذلك التاريخ الشبحي لا يستخدم الا من اجل توفير الاجسام لتلك الاشباح ؛ فعنه تستعار الاسماء المطلوبة من اجل لباس هذه الاشباح بظهر الواقع . وعلى أي حال ، فان قديسنا ، في سياق هذه التجربة ، كثيرا ما ينسى دوره ويكتب قصصا عن الاشباح دونما قناع على الاطلاق .

واننا لنجد عنده هذه الطريقة في صنع التاريخ في شكلها الاعظم بساطة والاكثر سداجة والاكثر كلاسيكية . انه يشيد التاريخ كله على هذه المقولات الثلاث : الواقعية والمثالية والسلبية المطلقة على انها وحدة الاثنين ( وقد عمدت هنا باسم « **الثانية** » ) - وقد سبق لنا الالتقاء بها في صورة الطفل والمراهق والرجل - مزوقا اياها بلافتات تاريخية متنوعة ؛ وانها لتشكل ، مع حاشيتها المتواضعة من المقولات الملحقه ، مضمون جميع الاطوار شبه التاريخية الوهمية التي يعرضها لنا ، والتي تشكل التاريخ بالنسبة اليه . وان القديس ماكس ليقدّم لنا ههنا مرة أخرى برهنا على سداجته غير المحدودة ، اذ يدفع الى حدود قصوى اعظم من أي من سابقيه الايمان بالمضمون التأملي للتاريخ ، المعد من قبل الفلاسفة الالمان . وهكذا فان سر هذا الانشاء المهيّب والشاق للتاريخ هو التمكين من ايجاد سلسلة فخمة من الاسماء الرنانة لثلاث مقولات قد ابتدلت جدا بحيث لا تجرؤ بعد الآن على الظهور علنا باسمائها الخاصة . ولقد كان في مقدور مؤلفنا المسجوح بالزيت ان ينتقل بسهولة من « **الانسان** » ( ص : ٢٠ ) الى « **الذات** » ( ص : ٢٠١ ) ، او حتى الى « **الواحد** » ( ص : ٨٥ ) ؛ لكن مثل هذا الانتقال سيكون اذن امرا بالغ البساطة ، والاكثر من ذلك ان المزاحمة الشديدة القائمة بين الانصار الالمان للتأمل الفلسفي تفرض على كل مزاحم جديد ان ينفخ في البوق معلنا عن بضاعته .

ان « **طاقة التطور الحقيقي** » ، كي نستخدم كلمات **الدكتور غرواجيڤو** ، « **تجري** **بمزيد من العنف** » في « **التحولات** » التالية :

الاساس :

١ - الواقعية .

٢ - المثالية .

٣ - الوحدة السالبة لكليهما . « **الانسان** » ( ص : ٨٥ ) .  
السمية الاولى :

١ - **الطفل** ، **وهو بالاشياء** ( الواقعية ) .

٢ - **المراهق** ، **وهو بالافكار** ( المثالية ) .

٣ - **الرجل** ، **( على انه الوحدة السالبة )** .

التعبير **الاجابي** :

مالك **الافكار والاشياء**

التعبير **السلبى** :

طليق من **الافكار والاشياء**

( **الانانية** )

### التسمية التاريخية الثانية :

- ١ - الزنجي ( الواقعية ، الطفل ) .
- ٢ - المفولي ( المثالية ، المراهق ) .
- ٣ - القوزاقي ( الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، الرجل ) .

### التسمية الثالثة الاعم :

- ١ - الاناني الواقعي ( الاناني بالمعنى المادي ) - الطفل ، الزنجي .
- ٢ - الاناني المثالي ( المضحي بالذات ) - المراهق ، المفولي .
- ٣ - الاناني الحقيقي ( الاوحد ) - الرجل ، القوزاقي .

التسمية التاريخية الرابعة : تكرار المراحل السابقة ضمن مقولة القوزاقي .

- ١ - الأقدمون . القوزاقيون من النمط الزنجي - رجال صبيانيون - وثنيون - رهن بالأشياء - واقعيون - العالم .
- الانتقال ( الطفل الذي أدرك « أشياء هذا العالم » ) : الصوفيون ، الشاكون ، الخ .

- ٢ - المحدثون . القوزاقيون من النمط المفولي - رجال مراهقون - مسيحيون - رهن بالأفكار - مثاليون - الروح .

- ١ - تاريخ الأرواح النقي (آ) . المسيحية من حيث هي روح « الروح » .
- ٢ - تاريخ الأرواح الدنس . الروح في علاقته مع الآخرين - « الممسوسون » .
- ٣ - تاريخ الأرواح الدنس بنقاء .

(آ) الاطيفاف ، الشبح ، الروح في الحالة الزنجانية ، من حيث هو روح مشييء وشيء روحي - الماهية الموضوعية بالنسبة الى المسيحي ، الروح من حيث هو طفل .

(١) في الاصل الاناني Geistergeschichte ، يعني « قصة الشبح » ( Geister بمعنى الإشباح أو الأرواح ، « Geschichte بمعنى القصة أو التاريخ ) . وترجمها هنا على أي حال على أنها « تاريخ الأرواح » ، لأن هذا يوضح الارتباط بالكلمات السابقة لها واللاحقة بها .

(ب) **الترتوة** ، الفكرة الثابتة ، الروح في الحالة المفولية ، في الحالة

الروحية في الروح ، تحديد في الوعي ، الماهية المتصورة في المسيحي

— الروح من حيث هو مرأق .

ب — تاريخ الارواح اللدنس بدنس ( التاريخي ) .

(أ) الكاثوليكية — المصور الوسيطة ( الزنجي ، الطفل ، الواقعية ، الخ )

(ب) البروتستانتية — الازمان الحديثة في الزمن الحديث — ( المفولي ،

المراقق ، المثالية ، الخ ) .

ويمكن اجراء تقسيمات ثانوية أخرى في اطار البروتستانتية ، مثال

ذلك :

( A ) الفلسفة الانكليزية — الواقعية ، الطفل ، الزنجي .

( B ) الفلسفة الالمانية — المثالية ، المراقق ، المفولي .

ج — **التراتب** — الوحدة السالبة لكليهما ضمن وجهة النظر المفولية — القوزاقية .

ومثل هذه الوحدة تظهر حيث تتحول العلاقات التاريخية الى علاقات قائمة

فعليا أو حيث تمثل النقائص على أنها متواجدة . وبالتالي فان لدينا هنا مرحلتين

متواجدتين :

(أ) « **الاميون** » ( الاشرار ، البورجوازيون ، الانانيون ، بالمعنى المصادي

لكلمة ) = الزنوج ، الاطفال ، الكاثوليكيون ، الواقعيون ، الخ .

(ب) « **المثقفون** » ( الصالحون ، المواطنون ، الفيرون ، الكهنة ، الخ ) =

المفوليون ، المراققون ، البروتستانتيون ، المثاليون .

وتتواجد كلتا هاتين المرحلتين ، الامر الذي يترتب عليه « بكل سهولة » أن

« **المثقفين** » يسودون « **الاميين** » — وهذا هو **التراتب** . وفي سياق التطور التاريخي

يصبح الاميون غير الهيفلين

ويصبح المثقفون الهيفلين ، ★

الامر الذي يترتب عليه ان الهيفلين يسودون غير الهيفلين . وهذه الطريقة

يقلب شترنر التصور التأملّي لسيطرة الفكرة التأملية في التاريخ الى تصور سيطرة

الفلاسفة التأمليين انفسهم . وأن تصور التاريخ كما كان يدين به حتى ذلك الحين —

---

★ « ان الشامان والفيلسوف التأملّي يرمزان الى النقطة الدنيا والنقطة العليا في سلم الانسان

الباطن ، المفولي ( ص : ٤٥٥ ) .

سيادة الفكرة - يتحول في هذا « التراتب » إلى علاقة واقعية قائمة قطياً ، ألا وهي السيطرة العالمية للأيديولوجيين . ويبين هذا إلى أي مدى غاص شترنر في التأمل . وأن هذه السيطرة للفلاسفة والأيديولوجيين تنتهي أخيراً ، « ذلك أن الألوان حان » لها ، إلى التسميات التالية :

(أ) **الليبرالية السياسية** ، رهن بالأشياء ، مستقلة عن الأشخاص - الواقعية ، الطفل ، الزوجي ، الإنسان القديم ، المرحلة الشبكية ، الكاثوليكية ، «الأمي» ، بدون سيد .

(ب) **الليبرالية الاجتماعية** ، مستقلة عن الأشياء ، رهن بالروح ، بلا موضوع - المثالية ، المراهق ، المفولي ، الإنسان الحديث ، النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، بدون ملكية .

(ج) **الليبرالية الإنسانية** ، بدون سيد وبدون ملكية ، وبنتيجة ذلك بدون إله ، ذلك أن الله هو في الوقت ذاته السيد الاسمى والخير الاسمى ، التراتب - الوحدة السالبة في مجال الليبرالية ، وبهذه الصفة السيطرة على عالم الأشياء والأفكار ؛ وفي الوقت ذاته الإناني الكامل في تجاوز\* الإنانية - وأن انجاز التراتب يشكل في الوقت ذاته ال **انتقال** ( المراهق السدي أدرك عالم الفكر ) إلى

٣ - ال « أنا » - يعني المسيحي الكامل ، الإنسان الكامل ، القوزاقي والإنساني الحق ؛ وكما أن المسيحي أصبح الروح بفعل تجاوز العالم القديم ، كذلك تصبح الأنا جسمانية بفعل دمار مملكة الأرواح ، بقطافها ، **Sine Beneficio Deliberandi Atque Inventarii** ، ميزات المثالية ، المراهق المفولي ، الإنسان الحديث ، المسيحي ، الموسس ، صاحب النزوة ، البروتستانتية ، « المثقف » ، الهيفلي والليبرالي الأنسي .

حاشية : ١ - « أحياناً » يمكن كذلك أن « نحشر بصورة عرضية » ، عندما تمنح الفرصة ، « المقولات الفيورباخية وغيرها ، مثل الفهم ، والقلب ، النخ ، وذلك لتقوية بريق هذه اللوحة ولاحداث تأثيرات جديدة . ولا حاجة إلى القول أن هذه التأثيرات الجديدة لا تعدو كونها هي الأخرى تتكررت جديدة للمثالية والواقعية الحاضرتين أبداً .

---

★ نترجم بكلمة « تجاوز » العبارة الهيفلية **Aufhebung** التي تعني التجاوز مع الالته .



٢ - ان القديس ماكس الورع والساذج ( وبمباراة أخرى جلاء الفضل (١٩) ) ، لا يملك شيئاً واقعياً ودينوياً بقوله عن «التاريخ الديني» ، عن التاريخ الواقعي ، سوى أنه يعارضه دائماً تحت اسم « الطبيعة » ، و « عالم الاشياء » ، و « عالم الطفل » ، بالوعي ، ذلك أنه يتصور التاريخ من حيث هو موضوع تأمل بالنسبة الى هذا الوعي ، من حيث هو عالم لا يبرح موجوداً في ظلمة صوفية ، على الرغم من تعرضه المتواصل للدمار ، كما يعاود الظهور في اول فرصة متاحة ؛ انه لمن الأرجح أنه لما كان الاطفال والزنوج يستمرون في البقاء ، فان عالمهم أيضاً ، عالم الاشياء المزعوم ، يستمر « بكل سهولة » في البقاء . وفيما يتعلق بالانشاءات التاريخية وغير التاريخية من هذا النمط ، كتب هيفل المجوز الطيب بشأن شيلنغ - نموذج جميع المنشئين - ما يجب ان يقال في هذه المناسبة :

« ليس استعمال اداة هذه الصورية الرتيبة بأصعب من استعمال ملون رسام ليس عليه سوى لونين ، مثلاً الاسود » ( الواقعي ، الطفولي ، الزنوجي ، الخ ) « والاصفر » ( T ) ( المثالي ، المراهق ، المنفولي ، الخ ) « كما يستخدم اللون الاول من أجل رسم سطح حين يكون المطلوب أمراً تاريخياً » ( « عالم الاشياء » ) و « اللون الثاني حين يتطلب الامر مشهداً طبيعياً » ( « السماء » ، الروح ، القداسة ، الخ ) ( علم الظواهر ، ص : ٣٩ ) .

وان « للوعي المعادي » انشاءات من هذا النوع هي موضع « السخرية بصورة أرهف في الاغنية التالية :

أرسل السيد خادمه حنا  
كي يحصد الشعير ،  
لكن حنا لم يحصد الشعير  
ولم يرجع الى البيت .

عندئذ أرسل السيد كلبه  
كي يعض حنا ،  
لكن الكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير ،  
ولم يرجع الى البيت .

عندئذ أرسل السيد العصا

(١) يتحدث هيفل عن الاحمر والاخضر .

كي تضرب الكلب ،  
لكن العصا لم تضرب الكلب  
والكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير .  
ولم يرجعوا الى البيت .  
عندئذ ارسل السيد النار  
كي تحرق العصا ،  
لكن النار لم تحرق العصا  
والعصا لم تضرب الكلب  
والكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير  
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد المياه  
كي تطفىء النار ،  
لكن المياه لم تطفىء النار  
والنار لم تحرق العصا  
والعصا لم تضرب الكلب  
والكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير  
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ ارسل السيد الثور  
كي يشرب المياه ،  
لكن الثور لم يشرب المياه  
والمياه لم تطفىء النار  
والنار لم تحرق العصا  
والعصا لم تضرب الكلب  
والكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير  
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ أرسل السيد الجزار  
كي يذبح الثور ،  
لكن الجزار لم يذبح الثور  
والثور لم يشرب المياه  
والمياه لم تطفئ النار  
والنار لم تحرق العصا  
والعصا لم تضرب الكلب  
والكلب لم يعض حنا  
وحنا لم يحصد الشعير  
ولم يرجعوا الى البيت .

عندئذ أرسل السيد الجلال  
كي يشق الجزار ،  
وشق الجلال الجزار  
وذبح الجزار الثور  
وشرب الثور المياه  
وأطفأت المياه النار  
وأحرقت النار العصا  
وضربت العصا الكلب  
وعض الكلب حنا  
وحصد حنا الشعير  
ورجعوا جميعا الى البيت (٧٠) .

ولسوف نرى الآن بآية « براعة فكرية » وبآية طريقة تلميذية ينفذ جاك المغفل  
هذا المخطط .

### ٣ - الاقدمون

كان يجب في الحقيقة ان نبدا هنا بالزنوج ؛ لكن القديس ماكس ، الذي جلس  
بصورة لاربية فيها في « مجلس الحرس » في حكمته التي لا يسبر غورها ، لا يدفع  
بالزنوج الى خشبة المسرح الا في وقت لاحق ، وحتى وقتئذ « دون أن يزعم معالجة  
الموضوع بعق وصلاية » . وبالتالي ، فلذا نحن جئنا الفلسفة الافريقية لتقديم

على العصر الزنجي ، يعني قبل حملات سيسوستريس (٧١) وحملة نابليون على مصر ،  
فذلك لاننا وانقون من أن مؤلفنا القديس قد رتب الاشياء جميعا بحكمة .

« فلنلق اذن نظرة على نشاطات » قعاء شترنر .

« يقول فيورباخ : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين » ؛ لكنه  
ينسى أن يضيف هذا التحديد الهام : حقيقة جربوا أن يتفخلوا وراء  
لاحقيتها ، وقد انتهوا بالفعل الى اكتشافها » ( ص : ٢٢ ) .

« بالنسبة الى الاقدمين » ، كان « عالمهم » ( لا العالم ) « حقيقة » — وهذه  
صيغة لا تقرر بالطبع أية حقيقة عن العالم القديم ، بل تقرر فقط أن موقف الاقدمين  
حيال عالمهم قد كان موقفا غير مسيحي . وحالما تغفلت **الاحقية** في عالمهم ( يعني  
حالما تفسخ هذا العالم نفسه نتيجة النزاعات العملية — ولقد كان البرهان على هذا  
التطور المادي في الممارسة الشيء الوحيد اللائق بالاهتمام ) ، حاول الفلاسفة القدماء  
أن يتفخلوا وراء عالم الحقيقة أو حقيقة عالمهم ، وعندئذ وجدوا بالطبع أن هذا العالم  
قد انقطع عن كونه حقيقيا . ولقد كان بحثهم بالذات علامة على الانهيار الباطن لهذا  
العالم . ويجعل جاك المغفل من العلاقة الايديولوجية السبب المادي لذلك الانهيار ،  
ويوصفه ابا كنائسيا ألمانيا يقدم العالم القديم كما لو كان هو نفسه ينشد انكاره  
الخاص ، المسيحية . ولم يكن له مناص من أن يحمل العالم القديم على اتخاذ هذا  
الموقف ، لان الاقدمين « أطفال » يحاولون التغفل ما وراء « عالم الاشياء » . وان  
جاك المغفل يستطيع بالطبع « دونما مزيد من الصعوبة » اذ يستعيز عن « العالم  
القديم بالوعي الذي حققه البشر في وقت لاحق عن هذا العالم ، أن يقفز في وثبة  
واحدة من العالم القديم المادي الى عالم الدين ، الى المسيحية . وان « كلمة الله »  
لتنبثق الآن من فورها تعارض العالم الواقعي للازمان القديمة ؛ وينبثق المسيحي  
المتصور على أنه الشاك الحديث يعارض الانسان القديم المتصور على أنه فيلسوف .  
ان مسيحيه « لا يستطيع قط أن يقتنع ببطلان كلمة الله » ، وبما أنه لا يستطيع  
الاقتناع بذلك فانه « يؤمن » « بحقيقتها ابدية والراسخة » ( ص : ٢٢ ) . وكما  
أن انسان شترنر القديم قديم لانه غير المسيحي ، لم يصبح مسيحيا بعد ، أو  
مسيحي مستتر ، كذلك مسيحيه البدائي مسيحي لانه غير الملحد ، لم يصبح ملحدا  
بعد ، أو ملحد مستتر . وهكذا ففي رأي شترنر ان الاقدمين انكار المسيحية ،  
والمسيحيين البدائيين انكار الالحاد الحديث ، وليس العكس من ذلك . أن جاك  
المغفل ، مثله كمثل جميع الفلاسفة التأمليين من اشيابه ، يقبض على الاشياء جميعا  
من ذيلها الفلسفي . واليك بعض الامثلة الاخرى من هذه السداجة الصيانية :

« لا يستطيع المسيحي إلا أن يشعر أنه » غريب على الأرض » ( الرسالة

الى العبرانيين ، ١١ ، ١٣ ) ( ص : ٢٣ ) .

وعلى النقيض من ذلك ، فان أولئك الذين كانوا غرباء على الأرض ( ولاسياب طبيعية حتى :المرجة القصوى ، مثلا التمرکز العملاق للثروات في كل الامبراطورية الرومانية النخ ، النخ ) ما كانوا يستطيعون إلا أن يشعروا أنهم مسيحيون . فليست مسيحيتهم هي التي جعلتهم مشردين ، بل تشردهم هو الذي جعلهم مسيحيين . وفي الصفحة ذاتها يقفز الاب القديس باستقامة من مسرحية انتيفونا لسوفوكليس والطابع القدسي الذي يتخلده دفن الموتى ، وهو ما يفسر المسرحية ، الى انجيل القديس متى ، ٨ ، ٢٢ ( دعوا الموتى يدفنوا موتاهم ) ، بينما يحتاط هيغل في علم الفلواهر بحيث ينتقل بصورة تدريجية من انتيفونا ، النخ ، الى الامبراطورية الرومانية . ولقد كان في مقدور القديس ماكس ان ينتقل بمثل ذلك اليسر ، دفعة واحدة ، الى العصور الوسيطة ، ومع هيغل ان يعارض الصليبيين بنفس هذه الكلمة من الكتاب المقدس ، او ايضا - كي يبرهن على الاصلة - ان يقيم توازيا بين دفن بوليتيوس من قبل انتيفونا ونقل رفات نابليون من جزيرة القديسة هيلانة الى باريس .

ونقرأ بعد قليل :

« في المسيحية توصف الحقيقة الحرام للروابط العائلية » ( المصنفة في الصفحة ٢٢ في عداد « حقائق » الاقدمين ) « على انها لا حقيقة يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن (انجيل مرقس ، ١٠ ، ٢٥) ، وكذلك في جميع الامور » ( ص : ٢٣ ) .

ان هذه العبارة ، التي قلب بها الواقع من جديد رأسا على عقب ، يجب ان نقوّم كما يلي : ان اللا حقيقة الفعلية للروابط العائلية ( انظر بهذا الشأن ، بين العديد من الاشياء الاخرى ، الوثائق المتوفرة بعد للتشريع الروماني قبل الكنسي ) توصف في المسيحية على انها حقيقة حرام ، « وكذلك في جميع الامور » .

« ان هذه الوثبة تبين لنا اذن بصورة بالغة الغزارة كيف ان جاك المغفل ، الذي يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من التاريخ التجريبي ، يوقف الحقائق على رؤوسها ، ويجعل من التاريخ المادي نتاجا لتاريخ الافكار ، « وكذلك في جميع الامور » . فمنذ البداية تطلع فقط على الموقف المزعوم للاقدمين حيال عالمهم ؛ انهم يلجأون ، بوصفهم عقائدين ، في تمارس مع عالمهم الخاص ، العالم القديم ، بدلا من اظهار كيف خلقوا عالمهم الخاص ؛ ان مدار البحث اذن علاقة الوعي بالموضوع ، بالحقيقة ، من دون اي شيء آخر ؛ وبالتالي العلاقة الفلسفية للاقدمين بعالمهم - بدلا من التاريخ القديم لدينا تاريخ الفلسفة القديمة ، والاكثر من ذلك انها مجرد الفكرة التي يصنعها عنه القديس ماكس وفقا لهيغل وفيورباخ .

وهكذا فإن تاريخ اليونان ، بما فيه عصر بيريكليس ، يرجع إلى صراع بين تجريدات : العقل ، الروح ، القلب ، الوجود الأرضي ، الخ . هؤلاء هم الفرقاء المتجابهون في اليونان ، وفي هذا العالم الشبهي الذي يقدم على أنه العالم الإغريقي « بفعل » كذلك أشخاص مجازيون ، السيدة طهارة القلب مثلا ، وتجد صور صوفية مثل بيلاطس ( الذي يجب ألا يفقد قط حيث يكون ثمة أطفال ) مكانا بصورة جذبة تماما جنباً إلى جنب مع تيمون الفيلوسي .

وبعد أن يقدم لنا القديس ماكس بعض «الكشوف المدهلة عن السفطائيين وسقراط ، يقفز في الحال إلى الشاكنين . وأنه ليكتشف فيهم الفلاسفة الذين اكملوا العمل الذي باشره سقراط . وهكذا فإن فلسفة الإغريق الإيجابية التي تعقب السفطائيين وسقراط مباشرة ، وبصورة خاصة العلم الموسوعي لأرسطو ، لا وجود لها على الإطلاق بالنسبة إلى جاك المفعل . أنه يجهد « للتخلص بأسرع ما يمكن » من الفلاسفة الأسبقين ويتمهل الانتقال إلى « المحدثين » ، واجداً هذا الانتقال عند الشاكنين ، والرواقيين ، والإبيقوريين . فتنزّح ما في جعبة الأب القديس من خبايا يكشفها عنهم .

« يريد الرواقيون أن يحققوا المثل الأعلى للرجل الحكيم ... الرجل الذي يعرف فن الحياة ... ويجلون هذا المثل الأعلى في أزدراء العالم ، في حياة يكون تطور حي [ ... ] بدون تعامل ودي مع العالم ، يعني حياة العزلة [ ... ] وليس الحياة مع العالم ؛ إن الرواقي وحده يحيا ، وكل شيء آخر ميت بالنسبة إليه . وبالمقابل ، فإن الإبيقوريين يطلبون حياة فعالة » ( ص : ٣٠ ) .

إننا نحيل جاك المفعل - الرجل الذي يريد أن يحقق ذاته والذي يعرف فنس الحياة - إلى ديوجينوس لايرتوس ، وهو واحد من كثيرين ؛ ولسوف يجد أن الرجل الحكيم ، Sophos ، ليس عنده سوى الشكل المُمثل للرواقي ، وليس الرواقي تحقيقاً للرجل الحكيم ؛ ولسوف يجد عنده أن الرجل الحكيم ليس الرواقي وحده في حال من الأحوال ، بل يصادف بصورة لا تقل عن ذلك بين الإبيقوريين ، والأكاديميين الجدد ، والشاكنين . وبالنسبة ، فإن الرجل الحكيم هو الصورة الأولى التي يجابها **محب الحكمة** (١) الإغريقي بها ؛ أنه يمثل في مظهر أسطوري في الحكماء السبعة ، وفي مظهر عملي في سقراط ، وعلى أنه مثل أعلى بين الرواقيين والإبيقوريين والأكاديميين الجدد والشاكنين . ومما لا ريب فيه أن لكل مدرسة من هذه المدارس

(١) Philosophos ، باللاتينية في النص الأصلي .

حكيمها الخاص(أ) ، بالضبط كما ان للقدس برونو « جنسه الاوحد » الخاص . وفي الحقيقة ان القديس ماكس يستطيع ان يجد « الحكيم » (ب) مرة اخرى في القرن الثامن عشر في فلسفة الانوار ، وحتى في جان بول في صورة « الحكماء » مثل عمانوئيل ، النخ . وان الحكيم الرواقي لا ينطوي في ذهنه في حال من الاحوال على « الحياة دون تطور حي » ، بل على حياة فعالة بصورة مطلقة ، الامر الذي ينشأ عن تصويره عن الطبيعة الذي هو تصور هيراقليطسي ، ديناميكي ، متطور وحي ، في حين ان ميذا تصور الطبيعة عند الابيقوريين ، كما يقول لوكريسيوس ، هو الموت الخالد(ج) ، للمرة ، كما ان الفراغ الالهي يحل مكان الحياة الفعالة ، صائرا مثلا اعلى للحياة يتعارض مع الطاقة الالهية لارسطو .

« ان اخلاق الرواقيين ( وهي علمهم الوحيد . لانهم لم يكونوا قادرين على ان يقولوا شيئا عن الروح فيما عدا الطريقة التي يجب ان تصرف بها حيال العالم ، ولم يكونوا قادرين ان يقولوا شيئا عن الطبيعة - الفيزياء - فيما عدا انه يجب على الحكيم ان يؤكد ذاته ضدها ) ليست مذهبا للروح ، بل مجرد مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » ( ص : ٣٠ ) .

لقد كان الرواقيون قادرين على ان « يقولوا عن الطبيعة » ما يلي : ان الفيزياء هي احد العلوم الاهم بالنسبة الى الفيلسوف ، وبنتيجة ذلك فقد بلغ بهم الامر ان يتجشعوا عناء تطوير فيزياء هيراقليطس قديما ؛ ولقد كانوا « فيما عدا ذلك قادرين على ان يقولوا » ان الجمال المذكور (د) هو التصور الاسمي الذي يمكن حصوله عن الفرد، ولقد وجدوا الحياة المتناغمة مع الطبيعة، على الرغم من ان ذلك قادهم الى التناقضات . وعند الرواقيين ان الفلسفة تقسم الى ثلاثة مذاهب : « الفيزياء والاخلاق والمنطق » .

« انهم يشبهون الفلسفة بالحيوان والهيضة : فالمنطق عظام الحيوان واوتاره ، قشرة البيضة الخارجية ؛ والاخلاق لحم الحيوان او آح البيضة ؛ والفيزياء ففس الحيوان او مح البيضة » . ( ديوجينوس لايرتوس ، زينون(٧٢) ) .

ويتضح من هذا وحده كم يبعد عن الصواب القول بأن « الاخلاق علم الرواقيين

(أ) الكلمة واردة هنا بالافريقية في النص الاصلي

(ب) « Le Sage » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Mors Immortalis ، باللاتينية في النص الاصلي .

(د) بالافريقية في النص الاصلي .

الوحيد . - ويجب ان يضاف الى ذلك ايضا انهم كانوا ، فضلا عن ارسطو ، المؤسسين الرئيسيين للمنطق السوري وعلم مناهج البحث .

اما ان « الرواقيين لم يكونوا قادرين على ان يقولوا شيئا عن الروح » فامر ابعد ما يكون عن الصواب بحيث نشاهد لديهم **الرؤى الاولى** ؛ ولذا فان ابيقور ، الذي كان ياملهم بكل سخرية على انهم « عجائز » ، يتخذ حيالهم صورة نصير الانوار ، بينما استعار منهم الافلاطونيون الجدد ، على النقيض من ذلك ، قصما من رواياتهم عن الاطياف . ان اصل هذه الممارسات عند الرواقيين يقوم من جهة واحدة في استحالة اعداد تصور ديناميكي عن الطبيعة بدون المواد التي توفرها العلوم الطبيعية التجريبية وحدها ، ومن جهة ثالثة في الجهد الذي يبذلونه من اجل تفسير العالم الاغريقي القديم وحتى الدين بطريقة تأملية وتمثيلها بالروح المفكر .

ان « اخلاق الرواقيين » « مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم » حتى درجة بعيدة ، بحيث كان يعد من الفضائل الرواقية على سبيل المثال ان يكون للمرء « وطن قوي وصديق امين » ، وان « الجميل وحده قد نودي به على انه « الخير » ، وان الرجل الحكيم الرواقي مسموح له ان يختلط بالعالم بمختلف الطرق ، وان يرتكب الحرام على سبيل المثال ، الخ ، الخ . ان الحكيم الرواقي لاسير « حياة من العزلة وليس الحياة مع العالم » حتى درجة حملت زينون على القول :

« الا لا يعجب الرجل الحكيم من اي شيء يبدو مثارا للعجب ، لكن الرجل الفاضل لن يعيش في عزلة ، لانه بطبيعته اجتماعي ونشيط في الممارسة ( ديوجينوس لايرتوس ، الكتاب السابع ، ١ ) .

وعلى اي حال ، فانه من قبيل المبالغة ان نطالب بنشر اخلاق الرواقيين البالغة التعقيد والتناقض في سبيل دحض هذه الحكمة التلميذية عند جاك المغفل .

ولا بد لجاك المغفل ان يسلم ، بصدد الرواقيين ، بوجود **الرومانيين** ايضا ( ص : ٣١ ) ، لكنه لا يستطيع بالتأكيد ان يقول عنهم شيئا ، لانه لم تكن لهم فلسفة . وان الشيء الوحيد الذي نسمعه عنهم هو ان **هوراس** (!) « لم يتجاوز حكمة الرواقيين الدنيوية » ( ص : ٣٢ ) . **ذلك الذي حياته نقية الذيل ، الظاهر من الخطيئة (١) .**

وبصدد الرواقيين ، يرد ذكر **ديوقريطس** ايضا بالطريقة التالية : انه ينسج من كتاب ما فقرة مختلطة من ديوجينوس لايرتوس ( **ديوقريطس** ، الكتاب التاسع ، ٥٥ ، ٧ ) ، وهي فضلا عن ذلك مترجمة بصورة مغلوطة ، ويؤسس عليها قدحا مغولا لـ **ديوقريطس** . ويتطلى هذا القدح بصفة مرموقة ، الا وهي كونه في تناقض مباشر

---

١١ Integer vitae scelerisque purus ، باللاتينية في النص الاصل .



مع الوثيقة التي كانت أساسا له ، يعني مع الفقرة الآتية الذكر ، المختلطة والترجمة بصورة مغلوطة ، وهو يقلب « طمانينة النفس » [ Gemütsruhe ] - ( ترجمة شترنر للكلمة الإغريقية التي تعني في الألمانية الواطنة Wellmuth ) الى « رفض العالم » . وواقع الامر ان شترنر يتوهم ان ديموقريطس قد كان رواقيا ، لكن رواقيا وفقا للصورة التي يتخيلها الواحد ووعيه التلميذي المتذل . وعند شترنر ان « نشاط ديموقريطس بأسره يعود الى الجهد الذي يبذله من أجل الانفصال عن العالم » ، وبالتالي من أجل رفض هذا العالم » . وان شترنر ليستطيع بعدئذ ان يدحض الرواقيين في شخص ديموقريطس . أما ان حياة ديموقريطس الزاخرة بالاحداث وارتحالاته في أرجاء العالم تشكل التكذيب الأشد لدعا لهذه الفكرة عند القديس ماكس ؛ وأما ان المصدر الفعلي الذي يجب ان نستقي منه بشأن فلسفة ديموقريطس هو ارسطو لا بعض الاقاصيص التي يوردها ديوجينوس لايرتوس ؛ وأما ان ديموقريطس ابعد ما يكون عن رفض العالم ، بل كان على النقيض من ذلك عالما طبيعيا تجريبيا وأول فكر موسوعي بين الاغريق ؛ وأما ان اخلاقه المجهولة على وجه التقريب تقتصر على بعض الملاحظات التي كتبها فيما يقال حين أصبح رجلا عجوزا متمرسا بالأسفار ؛ وأما ان تكون أعماله في مجال علوم الطبيعة لا يمكن ان تسمى فلسفة **الاجتياز** (1) فحسب ، لان اللرة بالنسبة اليه ، بصورة متعارضة مع أبيقور ، قد كانت مجرد فرضية فيزيائية ، ذريعة من أجل تفسير الحقائق ، تماما كما هي في التراكيب الخلائقية للكيمياء الجديدة ( دالتون وآخرون ) - هذا كله لا يعني جاك المفعل . انه في حاجة الى تصور « أود » عن ديموقريطس ، فديموقريطس يتحدث عن سكينه الروح ، واذن عن طمانينة النفس ، واذن عن الانطواء على الذات ، واذن عن رفض العالم . ان ديموقريطس رواقى ، وهو لا يختلف عن الفقير الهندي الذي بضمم « براهما » ( كان يجب ان تكون الكلمة « اوم » ) الا كما تختلف الصفة عن صيغة التفضيل ، يعني **في العرجة فقط** .

وان صاحبنا ليعرف عن الابيقوريين قدر ما يعرف عن الرواقيين بالضبط ، يعني الحد الأدنى الإلزامي لتلميذ المدرسة . انه يعارض « المتعة » الابيقورية « باناراكسيا » (ب) الرواقيين والشاكين ، غير عالم بان هذه « الاناراكسيا » تصادف أيضا عند أبيقور الذي يضعها فوق « المتعة » - وبنتيجة ذلك فان نقيضه برمتها تنهاى أرضا . وانه ليخبرنا بان الابيقوريين **« انما يطمون موقفا حيال العالم مختلفا »** عن موقف الرواقيين ؛ ولكن فليظهرنا على الفيلسوف ( غير الرواقى ) في « الازمان القديمة او الحديثة » الذي لا يفعل « الا » هذا فقط . وأخيرا فان القديس ماكس

(1) Per Abusum ، باللاتينية في النص الاسمي .

(ب) رباطة الجأش ، والإتران ، والجملة .

يفنيها بقول ماثور جديد للإبيقوريين : « يجب أن اخدع العالم ، لانه عدوي » . لم يكن معروفا عن الإبيقوريين حتى الآن إلا أنهم عبروا عن أنفسهم بمعنى أن العالم يجب أن يحور من الأوهام ، يعني أن يحور من الخوف من الآلهة ، لأن العالم صديقي .

وكيما نعطي قديسنا بعض الدلائل على الأساس الفعلي الذي تقوم عليه فلسفة إبيقور ، يكفي أن نشير الى أن الفكرة القائلة أن الدولة تقوم على اتفاق متبادل بين الناس ، على عقد اجتماعي (أ) ، تصادف للمرة الأولى عند إبيقور .

وأما أن ابضاحات القديس ماكس عن الشاكين لا تخرج عن هذا الخط نفسه ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة أنه يعتبر فلسفتهم أكثر جبرية من فلسفة إبيقور . لقد أرجع الشاكون العلاقة النظرية للبشر بالعالم الى **الفهم الوهمي** ، وتركوا في الممارسة كل شيء كما كان من قبل ، مسترشدين بذلك المظهر بقدر ما كان الآخرون يسترشدون بالامر الواقع ؛ كل ما فعلوه أنهم أعطوه اسما آخر . وأما إبيقور فقد كان على العكس من ذلك النصير الراديكالي الحقيقي الوحيد للأنوار في الأزمان القديمة ؛ لقد هاجم بصورة علنية الدين القديم ، وكان في أصل الإلحاد في روما بقدر ما كان لهذا الإلحاد وجود . ولهذا السبب يمجّد لوكريسيوس إبيقور على اعتباره البطل الذي كان سببا الى الإطاحة بالآلهة عن عروشها والى دروس الدين بالاقدام ؛ ولهذا السبب اشتهر إبيقور دائما بين جميع أبناء الكنيسة ، من بلوتارك الى لوثر ، بأنه الفيلسوف الملحد بصورة ممتازة (ب) ، وقد سمي الخنزير ؛ ولهذا السبب أيضا يقول كليمانس الاسكندراني أن بولس الرسول حين يهاجم الفلسفة فانما يعني الفلسفة الإبيقورية وحدها ( Stromatum ) ، الكتاب الأول [ الفصل الحادي عشر ] ، ص : ٢٩٥ ، طبعة كولونيا ، ١٦٨٨ ) . وأنا لنرى من هنا كل ما كان يبديه هذا الملحد الصريح من « مكر ونفاق » و « حذر » في موقفه حيال العالم ، هو الذي كان يهاجم دون لف أو دوران ديانة عصره ، بينما كان الرواقيون يستهدفون تكبيف الدين القديم ، على الصعيد الفلسفي ، بصورة تناسبهم ، وتلزع الشاكون « بظهور الوهمي » كي لا يصلروا بشأنه أي حكم دون أن يصحبوه دائما ببعض **التحفيزات الذهنية** (ج) .

وهكذا ، في رأي شترنر ، أنتهى الفكر الرواقي أخيرا الى « ازدياء العالم » ( ص : ٣٠ ) ، وفكر إبيقور الى « نفس الحكمة العملية التي للرواقيين » ( ص : ٣٢ ) ، وفكر الشاكين الى حيث « تركوا العالم وشأنه ولم يأبهوا له البتة » . وهكذا تنتهي هذه الفلسفات الثلاث ، في رأي شترنر ، الى موقف اللامبالاة من العالم ، موقف

(أ) Contrat Social ، بالفرنسية واليونانية في النص الأصلي .

(ب) Par excellence ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) Reseruation Mentalis ، باللاتينية في النص الأصلي .

« ازدراء المسالم » ( ص : ٨٥ ) . ولقد عبر هينل عن ذلك ، قبله بوقت طويل ، بهذه الطريقة : ان الرواقية والشكية والايقورية « استهدفت اذن ان تجعل الفكر لا مباليا حيال جميع الاشياء التي يمكن للواقع القائم تقديمها » ( Phil[osophie] der Geschichte ، ص : ٢٢٧ ) .

ويكتب القديس ماكس ، ملخصا نقده لعالم الافكار القديم : « من الواضح انه كان للاقدمين افكار ، لكنهم كانوا يجهلون الفكرة » ( ص : ٣٠ ) . وبهذا الصدد ، « فلنتذكر ما قلنا اعلاه عن افكارنا الصيبانية » ( المصدر نفسه ) ، ان على تاريخ الفلسفة القديمة ان يتطابق مع مخططات شترنر . وكما يحتفظ الاغريق بالصور المعين لهم كأطفال ، فانه ينبغي الا يكون لرسطو قد عاش ، كما ينبغي الانصاف عنده مبادئ الفكر في ذاته ومن اجل ذاته ، والعقل الذي يفكر ذاته ، والفكر الذي يفكر ذاته ؛ وعلى العموم لا كتابه الميتافيزياء ، ولا الكتاب الثالث من مؤلفه علم النفس .

ولقد كان في مقدور القديس ماكس ، بمثل الصواب الذي ذكرنا به هنا « بما قيل اعلاه عن طفولتنا » ، ان يقول بخصوص « طفولتنا » ما يلي : فليبحث القارئ عما سوف يقال اذناه عن الاقدمين والزنوج وما لن يقال عن ارسطو .

وكما يقرر جاك المغفل المغزي الحقيقي للفلسفة القديمة الاخيرة اiban انحلال العالم القديم يكفي ان ينظر الى الاوضاع الفعلية التي عاشها انصارها في ظل الامبراطورية الرومانية . وانه ليستطيع ان يجد ، فيما يجده ، عند يوسيان وصفا مفصلا عن كيف كان الناس ينظرون اليهم على انهم مهرجون عامون ، وكيف كان الراسماليون الرومان وحكام المقاطعات الخ ، يستاجرونهم على انهم ماجنون في البلاط مكلفون بتسليةهم ؛ وهكذا بعد ان يتشاجروا على المائدة مع العبيد على بضعة عظام وكسرة من خبز ، وبعد ان يعطوا خمرة مزرعة مدخرة لهم ، كان دورهم تسلية سيد الدار وضيوفه بالقاء بعض الصيغ المضحكة مثل « اناراكسيا » و « افازيا » (١) ، و « هيدون » (ب) ، الخ \* .

وفيما عدا ذلك ، فاذا كان هدف رجلنا الطيب ان يجعل تاريخ الفلسفة القديمة تاريخا للازمان القديمة ، فقد كان عليه اذن كنتيجة طبيعية لذلك ان يسرى في الافلاطونيين الجدد مال الرواقيين والايقوريين والشاكين ، ذلك ان فلسفتهم لا تعدو كونها تريبيا غربيا من المذاهب الرواقي والايقوري والشاك مع مضمون فلسفة افلاطون وارسطو . وبدلا من ذلك ، فانه يدمج هذه المذاهب بصورة مباشرة

(١) الحبيسة ، اي الامتناع من اي واي معهود .

(ب) التمتة .

\* [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ... بالضبط مثلما اصبح الارستقراطيون الفرنسيون ، بعد الثورة ، ملحي الرقص لاروبا بأسرها ، وسوف يجد اللوردات الانكليز عامة المكان المناسب لهم في العالم المتحضر كاجراء اصطبلات وحريري كلاب .

## بالمسيحية ★ .

ليس « شترنر » هو الذي « تجوز » الفلسفة الاغريقية ، بل الفلسفة الاغريقية هي التي تجاوزت « شترنر » ( انظر **ويغان** ، ص : ١٨٦ ) . فبدلا من ان يخبرنا كيف تتوصل « الازمان القديمة » الى عالم للاشياء و « تنقلب » عليه ، فان صاحبنا معلم المدرسة الجاهل يجعله يتلاشى بكل لطف في السلام الابدي بمعونة شاهدمن تيمون ؛ وان هذا ليتيح للازمان القديمة ان « تبلغ اغراضها » بصورة طبيعية تماما بقدر ما « يجد الاقدمون انفسهم » ، وفقا للقديس ماكس ، وقد « وضعتهم الطبيعة » في « الجماعية » القديمة ، وهو « أمر يدهي جدا » - « وتلك سوف تكون خاتمة حديثنا » - اذا ما سميت هذه الجماعية العائلة ، الخ . اي ما يسمى « الروابط الطبيعية » ( ص : ٣٣ ) . ان الطبيعة هي التي تخلق « عالم الاشياء » للازمان القديمة ، وتيمون وبيلاطس ( ص : ٣٢ ) هما اللذان دمراه . وبدلا من ان يصف لنا « عالم الاشياء » الذي يوفر القاعدة المادية للمسيحية ، فانه يفني « عالم الاشياء » هذا ويهتله في عالم الروح ، في المسيحية .

ان الفلاسفة الالمان قد اعتادوا ان يجابهوا الازمان القديمة ، على انها عصر الواقعية ، بالمسيحية والازمان الحديثة ، على انها عصر المثالية ، بينما اعتساد الاقتصاديون والمؤرخون ورجال العلم الفرنسيون والانكليز ان يتصوروا الازمان القديمة على انها مرحلة المثالية ، ويجابهونها بمادية وتجريبية العصور الحديثة . ويمكن بالطريقة ذاتها ان تعتبر الازمان القديمة مثالية بقدر ما يمثل الاقدمون في التاريخ « **المواطن** » ( أ ) ، رجل السياسة المثالي ، في حين ان المحدثين قد انتهوا في التحليل الاخير الى « **البورجوازي** » ، هذا الانسان الواقعي الذي هو **صديق التجربة** ( ب ) - . وانه يمكن من جهة ثانية وصف الازمان القديمة بالواقعية ، لان الجماعية كانت « حقيقة » بالنسبة الى الاقدمين ، بينما هي « كذبة » مثالية بالنسبة الى المحدثين . وهكذا فلن تجنى الا فائدة ضئيلة من جميع هذه المجابهات والإنشاءات التاريخية المجردة .

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] وبالعكس ، كان ينبغي لشترنر ان يبين لنا ان الهيغلية قد استمرت في الوجود لفترة طويلة من الزمن حتى بعد انحلال العالم الاغريقي ؛ وان الرومان حققوا بعدها السيطرة العالمية ، وما صنعوه بصورة فعلية في العالم ، وكيف تطورت الحضارة الرومانية وإنحلت ، وأخيرا ان الحضارتين الهيغلية والرومانية فنيتا ، وقد امتصتهما المسيحية على سعيه الانكار ، والفروقات الكبرى على سعيه الوقائع المادية .

( أ ) « **Citoyen** » ، بالفرنسية في النص الاسلي .

( ب ) « **Ami du commerce** » ، بالفرنسية في النص الاسلي .

ان « الشيء الواحد » الذي نتلمحه من كل هذه اللوحة عن الاقدمين هو ان شترنر ، لانه « يعرف » « اشياء » قليلة جدا عن العالم القديم ، فانه قد « سبرها بصورة افضل » (راجع ويغان ، ص : ١٩١ ) .

في الحقيقة ان شترنر هو نفس ذلك « الرجل الطفل » الذي وردت عنه في رؤيا القديس يوحنا ، ١٢ ، ٥ ، النبوءة القائلة انه « يرى جميع الامم بمصا من حديد » . ولقد رأينا كيف هاجم الوثنيين الناعسين بمصا جهله الحديدية . ولن يكون حظ « المحدثين » افضل في حال من الاحوال .

#### ٤ - المحدثون

« اذا كان احد في المسيح فهو خليفة جديدة . الاشياء المتغيرة قد مضت . هوذا الكل قد صار جديدا » ( رسالة بولس الثانية الى اهل كورنثوس ، ٥ ، ١٧ ) ( ص : ٣٣ ) .

ان العالم القديم ، بواسطة هذه الآية من التوراة ، قد « مضى » الان حقا ، او كما يريد القديس ماكس ان يقول فعلا « لم يبق له وجود » ، وهؤلاء نحن بفكرة واحدة قد دخلنا « عالم الروح » ، العالم الجديد ، المسيحي ، المراهق ، المفولاني . ولـسوف نرى ان هذا العالم أيضا سوف « يتلاشى » في فترة قصيرة جدا من الزمن .

« لقد قلنا اعلاه : « كان العالم حقيقة بالنسبة الى الاقدمين » ، كذلك يجب ان نقول هنا : « كان الروح حقيقة بالنسبة الى المحدثين » ، لكن يجب في كلتا الحالتين ان ننسى ان نضيف هذا التجديد الهام : « حقيقة حاولوا ان يتفعلوا ما وراء لا حقيقتها ، وقد انتهوا الى اكتشافها » ( ص : ٣٣ ) .

اذا كنا لا نريد ان نصنع مخططات على طريقة شترنر ، فانه « يجب ان نقول هنا : كانت الحقيقة روحا بالنسبة الى المحدثين ، الا وهي الروح القدس . وان جاك المغفل ليتناول مرة اخرى المحدثين هنا ليس في ارتباطهم التاريخي الفعلي « بعالم الاشياء » - « الذي على الرغم من انه « لم يبق له وجود » فهو باق مع ذلك - بل في سلوكهم النظري ، والديني على وجه الخصوص . وليس لتاريخ العصور الوسيطة والازمان الحديثة ، هو الآخر ، وجود بالنسبة اليه الا على اعتباره تاريخ الدين والفلسفة ؛ وانه ليؤمن مخلصا بجميع الاوهام السائدة في هذه العصور وكذلك بأوهام الفلاسفة عن هذه الاوهام . وهكذا ، فاما اسبغ القديس ماكس على تاريخ المحدثين نفس الصبغة التي اسبغها على تاريخ الاقدمين ، فليس ما يمنعه اذن عن ان « يبين » فيه « تطورا مماثلا لتطور الازمان القديمة » ، وينتقل من الدين المسيحي الى الفلسفة

الالمانية الحديثة بمثل سرعة انتقاله فيما مضى من الفلسفة القديمة الى الدين المسيحي . وفي الصفحة ٥٧ يسم هو نفسه أوهامه التاريخية حين يكشف أن « الاقدمين لسم يكن لديهم ما يقدمون لنا غير **الحكمة النبوية** » ، وأن « المحدثين لم يتجاوزوا **اللاهوت** قط ، اليوم والأمس على حد سواء » ، وحين يطرح هذا السؤال بكل وقار : « ما الذي يسمى **المحدثون** الى اكتشافه إذن ؟ » . أن الاقدمين والمحدثين على حد سواء لا يفعلون في التاريخ شيئاً سوى « السعي الى اكتشاف شيء ما » - الاقدمين عالم الأشياء ، والمحدثين عالم الروح . وينتهي الاقدمون الى « فقدان العالم » والمحدثون « الى فقدان الروح » ؛ ولقد أراد الاقدمون أن يصبحوا مثاليين ، والمحدثون أن يصبحوا واقعيين ( ص : ٨٤٥ ) ، وكان اهتمامهم الوحيد ينصب على الالهى فقط ( ص : ٤٤٨ ) - ليس « التاريخ حتى الوقت الحاضر » سوى « تاريخ الإنسان الروحي » ( يا له من وهم ! ) ( ص : ٤٨٢ ) - وباختصار فإن لدينا من جديد الطفل والمراهق ، والزنجي والمفولي ، وكل المصطلحات الباقية « للتحويلات المتنوعة » .

ان هذا الشرح يستأنف بصورة أمينة الطريقة التأملية التي تجعل الاولاد ينجبون آباءهم ، وتجعل اليوم علة الأمس . فمبدأ البداية يجب على المسيحيين أن « يسعوا الى اكتشاف لا حقيقة حقيقتهم » ، يجب أن يكونوا في الحال ملحدتين ونقادا مستترين ، كما سبقت الإشارة اليه بشأن الاقدمين . ولكن القديس ماركس ، الذي لم يرضه ذلك ، يقدم مثالا لاما آخر على « براعته في الفكر » ( التأملية ) ( ص : ٢٣ ) .

« والآن ، بعدما نادى الليبرالية بالإنسان ، يستطيع المرء أن يعلن ان هذه النتيجة ليست سوى **الإنجاز الامين للمسيحية** ، وأن المسيحية لم تتخذ مهمة أخرى في الاصل سوى ... تحقيق الإنسان » .

اذا كانت المسيحية حققت إنجازها الأخير فيما يزعم ، فإن « المرء » يستطيع بكل تأكيد أن يعلن ان هذا الإنجاز تحقق . وحالما يكون المتأخرون قد أعادوا صنع ماضيهم ، فإن « المرء » يستطيع أن يعلن « أن السابقين « في الاصل » ، يعني « في الحقيقة » ، في ماهيتهم ، في السماء ، من حيث هم يهود مستترون ، لم يتخذوا مهمة أخرى سوى إعادة صنعهم على يد المتأخرين . أن **المسيحية** بالنسبة الى جاك المنفل هي الذات التي تفترض ذاتها ، الروح المطلق ، الذي « في الاصل » افترض نهايته بوصفها بدايته ( انظر **الوسوعة** لهيغل ، الخ ) .

« وبالتالي » ( يعني لان المرء يستطيع أن يعزو هذه المهمة الوهمية الى المسيحية ) « يترتب على ذلك الوهم » ( بالطبع ، فقبل فيورباخ كان من المحال معرفة أية مهمة « اتخذت المسيحية في الاصل » ) « أن المسيحية

تنسب قيمة لا متناهية الى الآنا ، كما ينجم مثلا من نظرية الخلود والصناعة التي تقفها على خلاص النفس . لا ، انها تنسب هذه القيمة الى **الإنسان** وحده ، **فالإنسان** وحده خالد ، ولاني **إنسان** ، فانا لهذا السبب وحده خالد أيضا .

وبالتالي ، فاذا اتضح بما فيه الكفاية من جماع مخطط شترنر وطرجه للقضابة ان المسيحية لا تستطيع ان تضفي الخلود الا على « إنسان » فيوريخ وحده ، فانبه نعلم هنا بالإضافة الى ذلك ان هذا انما يحدث أيضا لان المسيحية لا تنسب هذا الخلود - الى **الحيوانات** كذلك .

فلنحاول مرة ان نفكر على طريقة (أ) القديس ماركس .

« **والآن** ، بعدما نالمت الملكية العقارية الكبيرة الحديثة ، التي نشأت عن عملية تجزئة الأرض ، بحق البكر بصورة عملية ، فان « **المراء يستطيع ان يعلن** » ان **هذه النتيجة** « **ليست سوى الإنجاز الأخير** » لتجزئة الملكية العقارية ، و « **ان** » هذه التجزئة « **لم تتخذ في الحقيقة في الاصل هذا آخر سوى تحقيق** » بحق البكورة ، حق البكورة الحقيقي . « **وبالتالي يترتب على ذلك الوهم** » ان **التجزئة** « **تنسب قيمة لا متناهية** » الى الحقوق للمساوية لافراد العائلة جميعا « **كما ينجم مثلا** » من قوانين الارث في مدونة نابليون . « **لا** ، انها تنسب **هذه القيمة** » الى الابن البكر فقط : ان الابن البكر ، المالك القبل بحق البكورة ، سوف يصيح « **وحده** » ملاكا كبيرا عقاريا ، « **ولاني** » الابن البكر ، « **فانا لهذا السبب وحده سوف اكون أيضا** » ملاكا عقاريا كبيرا .

وبهذه الطريقة ، فانه من اليسير بصورة لا متناهية اعطاء التاريخ اتجاهات « **فريدة** » ، ما دام الامر لا يتطلب من المراء سوى وصف النتيجة الاخيرة بالضبط على انها « **المهمة** » التي « **اتخذها التاريخ في الاصل في الحقيقة** » . وبذلك نكتسب الزمان السابقة مظهرا عجيبا لم يسبق له مثيل حتى هذا الحين . انها تحدث انطبعا بارزا ، دون أن تكلف نفقات انتاجية كبيرة . مثال ذلك انه يمكن ان يقال ان « **المهمة** » الفعلية التي « **اتخذها في الاصل** » نظام الملكية العقارية قد كانت ابعاد الناس لاحتلال الخراف مكانهم - وهي نتيجة انضحت مؤخرا في اسكتلندا ، الخ ، او ان قيام السلالة المالكة الكابيتية « **اتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة** » ارسال لويس السادس عشر الى القفص والسيد غيزو الى الحكم . والامر الهام ان ينطق المراء بهذه الاقوال الماثورة بلهجة مهيبة ، قدسية ، كهنوتية ، فيسحب نفسا عميقا ، ثم يهتف عاليا على حين غرة : « **الآن** ، أخيرا ، **يستطيع المراء ان يعلن** » .

(n) à la ، بالفرنسية في النص الاصلي .

ليس ما يقوله القديس ماكس عن المحدثين في القسم أعلاه ( ص : ٣٢ - ٣٧ ) سوى المقدمة الى تاريخ الروح الذي يجب «الآونة أن نتطرق اليه . وانا لنشاهد هنا أيضا كيف يحاول « التلخص بأسرع ما يمكن » من الحقائق التجريبية ويستعرض أمامنا نفس القولات كما في حالة الإقدمين - **الذكاء ، القلب ، الروح ، الخ** - لكن بإسماء أخرى فقط . أنه يستخرج من السفسطائيين المدرسين المتطلقين ، و « الأنسية والمكيايلية » ( من الطباعة ، العالم الجديد ، الخ ؛ راجع كتاب هيفل **فلسفة التاريخ** ، III ، ص : ١٢٨ ) الذين يمثلون الذكاء ؛ ويحول سقراط الى لوثر الذي يمجّد القلب ( هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٧ ) ، وأما مرحلة ما بعد الإصلاح فنعلم عنها أن فحواها كانت « عاطفية فارغة » ( سميت في القسم عن الإقدمين « تقاوة القلب » ، راجع هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٤١ ) . وهذا كله في الصفحة ٣٤ . وبهذه الطريقة « ثبت » القديس ماكس « في المسيحية اتجاهها للتطور مماثلا لاتجاه الأزمان القديمة » . وبعد لوثر لا يتجشم مطلقا عناء إعطاء الاسماء لحوالاته ؛ أنه يثب الخطأ في حذاء عملاق الى الفلسفة الألمانية الحديثة . ان أربعة تراكيب ( « حتى لا يتبقى شيء سوى العاطفية الفارغة ، ومحبة الجنس البشري في شكلها العام ، وحب الإنسان ، ووعي الحرية ، والوعي الذاتي » ، ص : ٣٤ ، هيفل ، المصدر ذاته ، ص : ٢٢٨ ، ٢٢٩ ) ، أربع كلمات تكفي للمء «الهوة التي تفصل بين لوثر وهيفل ، و « بهذه الطريقة وحدها تكتمل المسيحية » . وان هذه العبارة الباردة التي تشتمل على رافعات من نمط « أخيرا » - « ومنذ ذلك الحين » - « ما دام الله » - « كذلك » - « من يوم الى آخر » - « حتى أخيرا » ، الخ ، تكفي للتخلص من ذلك التطور بأكمله ، وهي عبارة يستطيع القارئ أن يتحقق منها شخصيا في الصفحة ٣٤ الآتفة الذكر التي بائت بعد الآن صفحة كلاسيكية .

وأخيرا يقدم إلينا القديس ماكس أيضا بعض النماذج عن إيمانه ؛ أنه لبعيد جدا عن أن يحمر خجلا من الإنجيل بحيث يستطيع أن يؤكد : « اتنا نحن وحدنا «الروح فعليا» ويؤكد دون أن تراجع عن رايه مطلقا أن «الروح» في نهاية العالم القديم ، « بعد جهود طويلة » ، قد « تنخص من العالم » بصورة فعلية . وانه ليفضح ههنا مرة أخرى سر تراكيبه التأملية حين يقول عن «الروح المسيحي» انه « يضع الخطط من أجل تحسين العالم أو «تقاده» ، كما يفعل المراهقون » . هذا كله في الصفحة ٣٦ .

« فمضى بي بالروح الى برية فرايت امرأة جالسة على وحش فرمزي ملووء أسماء تجديف ... وعلى جبهتها اسم مكتوب : «السر» ، بابل العظيمة ... ورايت المرأة سكرى من دم القديسين » ، الخ ( **رؤيا القديس يوحنا** ، ١٧ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ) .



ان نبوة القديس يوحنا لم تصح هذه المرة . الآن اخيرا ، بعدما نادى شترنر بالإنسان ، يستطيع المرء ان يعلن انه كان عليه ان يصوغ نبوءته كما يلي : ومضى يي الى برية الروح . ورايت رجلا جالسا على وحش قرمزي ، ملوئ تجديف اسماء... . على جبهته اسم مكتوب : السر ، الاوحد ... ورايت الرجل سكران من دم القديس ، السخ .

وهكذا نسقط الآن في برية الروح .

## ١ - الروح ( تاريخ الارواح النقي )

ان اول شيء نعلمه عن الروح هو انه ليس الروح بل « ملكوت الارواح التاسع الابعاد » . وليس لدى القديس ماكس ما يقول في الحال عن الروح سوى ان ثمة « ملكوتا للارواح شاسع الابعاد » - بالضبط كما ان كل ما يعرفه عن العصور الوسيطة هو انها « مرحلة طويلة من الزمن » . وعندما افترض بصورة مسبقة وجود « ملكوت الارواح » هذا ، فانه يبرهن على وجوده بصورة تالية بواسطة عشر موضوعات .

١ - ليس الروح روحا حرا ما دام معنيا بقلاته وحدها ، ما دام « اهتمامه بالوحيد » عالمه الخاص ، العالم « الروحي » ( اولاً ذاته وحدها ومن بعد عالمه الخاص ) .

٢ - « ليس هو روحا حرا الا في عالم خاص به » .

٣ - « ليس الروح روحا فعليا الا بواسطة عالم روحي » .

٤ - « ليس الروح روحا ما دام لم يخلق عالمه من الارواح » .

٥ - « خلّقه يجعله روحا » .

٦ - « خلّقه هي عالمه » .

٧ - « الروح خالق عالم روحي » .

٨ - « ليس الروح روحا الا عندما يخلق الروحي » .

٩ - « ليس هو واقعا الا جنبا الى جنب مع الروحي الذي هو طبيقته » .

١٠ - « لكن أعمال الروح او ذوبته ليست شيئا آخر سوى - ارواح »

( ص : ٢٨ - ٣٩ ) .

انه ليفترض بصورة مسبقة منذ الموضوعة الاولى ، مرة اخرى ، ان « العالم الروحي » موجود ، بدلا من البرهان على وجوده ، ولا تفعل الموضوعات الثانية حتى التاسعة سوى اجترار تلك الموضوعة الاولى في ثماني روايات مختلفة . وفي نهاية

الموضوعة التاسعة نجد انفسنا حيث كنا بالضبط في نهاية الموضوعة الاولى - ومن ثم ، في الموضوعة العاشرة ، تدلنا « لكن » بصورة مفاجئة الى « **الارواح** » التي لم يقل عنها شيئاً حتى الآن .

« **ما دام الروح لا يوجد الا بقدر ما يخلق الروحي ، فلنبحث اذن حوالينا عن خلايقه الاولى** » ( ص : ٤١ ) .

ومهما يكن من أمر ، فان الروح وفقاً للموضوعات الثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة هو خليقته الخاصة . وهذا ما يعبر عنه حالياً كما يلي : ان الروح - يعني الخليقة الاولى للروح ،

« **يجب ان ينشأ من العدم** » - « **يجب ان يخلق نفسه بادي الامر** » - « **خليقته الاولى هي ذاته ، الروح** » ( المصدر نفسه ) . « **وحين ينهي هذا العمل الخلاق يترتب على ذلك بدءاً من ذلك الحين تكاثر طبيعي للخلائق بالضبط كما انه ، وفقاً للأسطورة ، لم تكن ثمة حاجة سوى الى خلق الكائنات البشرية الاولى ، وقد تكاثرت الاجيال التالية للجنس البشري من نفسها اذن** » ( المصدر نفسه ) .

« **ومهما تردد صدق ذلك بصورة صوفية ، فانه حقيقة نختبرها مسج ذلك في الحياة اليومية . ا تكون انت نفسك شخصاً مفكراً قبل ان تفكر ؟ حين تخلق فكرتك الاولى تنطق نفسك بوصفك **كائننا مفكراً** ، ذلك انك لاتفكر حتى تفكر فكرة ، يعني - يعني - **تكون لك هذه الفكرة** . اليس غناؤك وحده الذي يجعل منك مغنياً ، والكلام الذي تنطق به هو الذي يجعل منك انساناً ناطقاً ؟ كذلك فان الجوهر الروحي الذي تخلقه هو وحده الذي يجعلك روحاً** » .

ان ساحرنا القديس يبدأ بأن يفترض ان الروح يخلق الجوهر الروحي كما يستخلص من ذلك ان الروح يخلق ذاته على **آته روح** ؛ ومن جهة ثانية ، فانه يفترضه على **آته روح** كما يمنحه فرصة الوصول الى خلايقه الروحية ( التي « وفقاً للأسطورة تتكاثر من تلقاء ذاتها » وتصبح ارواحاً ) . وحتى الآن كانت جميع هذه العبارات هي العبارات الهيغلية المستقيمة المألوفة منذ زمن طويل . وان العرض الاصيل « **الاوحد** » لما يبقي القديس ماكس قوله لا يبدأ الا مع المثال الذي يعطيه . وبالفعل ، فحين لا يستطيع جاك المغفل ان يمضي الى ابعد من ذلك ، وحين يعجز « **المراء** » و « **ذلك** » عن تعويم سفينته الجانحة ، فان « **شترنر** » يدعو عبده الثالث ليمد له يد المعونة ، وذلك هو « **انت** » الذي لا يتخلى عنه في المآزق مطلقاً والذي يستطيع الاعتماد عليه حتى في أحلك الازمات . وان « **انت** » هذا امرؤ لسنا نصادفه للمرة الاولى ، عبد وديع أمين رأيناه يتجشم المصاعب الشاقة ، عامل في كرمه سيده ،

وهو لا يخاف شيئا على الإطلاق ... وباختصار فانه **شيليفيا** \* . وحين يكون « شترنر » في أشد الأتق حرجا في عرضه يهتف : « النجدة ، يا شيليفيا ! - فاذا بشيليفيا هذا ، مثله كمثلي أيكارت (٧٣) المخلص ، يسرع ليضع كتفه في الحال على العجلة ويخرج العربية من الوحل . ولسوف نقول المزيد فيما بعد عن علاقة القديس ماكس بشيليفيا .

ان المقصود اذن روح يخلق ذاته من **العدم** . وبالتالي **عدم** يجمل نفسه **روحا من العدم** . هكذا يعتمد القديس ماكس الى خلق روح شيليفيا انطلاقا من شيليفيا . ومن ذا غير شيليفيا يستطيع « شترنر » ان يعتمد عليه في احلال نفسه محل العدم بالطريقة المشار اليها اعلاه ؟ من ذا يمكن ان ينخضع بمثل هذه الشعوذة غير شيليفيا الذي يشعر بانه قد حصل على شرف رفيع اذ اتيح له ان يظهر بوصفه بطلا من **البطال الاسسة (١)** ؟ ولم يكن على القديس ماكس ان يبرهن على ان « انت » معنا ، يعني شيليفيا بالذات ، يصبح كائنا مفكرا وناطقا ومفتيا منذ اللحظة التي يبدأ فيها بالتعثر والنطق والفناء - لقد كان عليه ان يبرهن على ان **الفكر** يخلق ذاته من **العدم** اذ يباشر الفناء ، **النح** . على ان الفكر والفناء ، بوصفهما موضوعين ، هما اللذان يخلقان ذاتيهما من **العدم** اذ يباشران التفكير والفناء ، وليس الفكر والمفني في حال من الاحوال . وفيما عدا ذلك ، فان « شترنر » لا يفعل سوى تقديم ملاحظة بسيطة جدا « ولا يتفوه الا بموضوعة » مبتدلة جدا « ( انظر **ويغان** ، ص : ١٥٦ ) حين يقول ان شيليفيا يطور احدى صفاته بتطويره اياها . ومن المؤكد انه ليس هناك شيء « يشير العجب » على الإطلاق في ان القديس ماكس لا « يقدم » حتى بصورة مضبوطة « ملاحظات بسيطة من هذا النمط » ، بل يتفوه بها بصورة مغلوطة كيما يتمكن بذلك من البرهان على موضوعات أشد خطرا ايضا بمساعدة المنطق الاعظم خطرا في العالم .

انه ليعيد من الصواب انني اصنع نفسي « من العدم » ، على سبيل المثال كائنات « ناطقا » ، ذلك ان العدم الذي يشكل الأساس هنا شيء متعدد الجوانب : الفرد الفعلي ، أعضاء النطق عنده ، ومرحلة معينة من التطور البدني ، واللغة واللهجات القائمة ، وآذان معينة بالسمع ، وبيئة انسانية تصدر اصواتا مسموعة ، **النح** ، **النح** . وبالتالي فانه في تطور خاصية معينة يخلق شيء ما انطلاقا من شيء وبفعل شيء ما . ولا يأتي في حال من الاحوال ، كما هو الامر في المنطق الهيزلي ، من العدم عبر العدم الى العدم .

\* راجع **الحالة القديمة** او **نقد النقد النقدي** حيث عرضت من قبل الماتر السابقة لرجل الله هذا .  
(١) Dramatis Personnae ، باللاتينية في النص الاصل .

والآن ، وقد أصبح شليفا الامين في تناول يد القديس ماركس ، فان الامور جميعا تتقدم بكل نشاط . وسوف نرى كيف يحول من جديد ، بواسطة « أنت » الخاص به ، الروح الى المراهق ، بالضبط كما حول من قبل المراهق الى روح؛ وسوف نصادف هنا من جديد كل تاريخ المراهق يتكرر كلمة فكلمة على وجه التقريب ، مع بعض التعديلات التمهيدية فحسب ، بالضبط كما ان « ملكوت الارواح الشاسع الابد » للصفحة ٢٧ لم يكن شيئا آخر سوى « ملكوت الروح » الذي كان روح « يستهدف » تأسيسه وتوسيمه ( ص : ١٧ )

**وبالضبط كما** تميز انت نفسك على اية حال من الكائن المفكر والمفني. والناطق ، **كذلك** انت تميز نفسك بصورة لا تقل عن ذلك من الروح وتحس. بيقين تام انك شيء آخر غير الروح . ومهما يكن من امر ، **بالضبط كما** ان الرؤية والسمع يخونان بسهولة الانا المفكر في حماسة التفكير ، كذلك اخذك الروح انت ايضا ، **وانت الآن** تطمح بكل قواك كي تصبح روحا كلياً ومنتمجا بالروح . ان الروح مثلك الاعلى ، الهدف الذي لم يتم بلوغه. شيء من العالم الآخر : الروح يعني - إلهك - « الله روح » ... وانك لتثور ضد نفسك ، أنت الذي لا تستطيع التخلص من بقية من اللاوحي. وبدلاً من ان تقول : انا أكثر من روح ، **فانك تقول** منسحق الغواد : انا أقل من روح ، وكل ما أستطيعه هو تصور الروح ، الروح النقي ، أو الروح الذي ليس هو شيئا غير روح ، لكنني لست هو ، **وما دعيت** لست هو ، **فهو اذن آخر** ، وهو موجود على انه آخر ، وهذا الآخر أسميه « الله » .

بعدما شغلنا انفسنا من قبل لزمان طويل بالحيلة التي تستقيم في استخراج شيء من العدم ، ناتي الآن على حين فرة ، « بصورة طبيعية » تماما ، الى فرد هو شيء آخر غير الروح ، ونتيجة ذلك فهو شيء ما ، ويريد ان يصبح روحا نقيا ، يعني لا شيئا . ان هذه القضية الابرر جدا على الحل ، يعني تحويل شيء ما الى لا شيء ، تطرح من جديد كل قصة المراهق الذي « لا بد له من ان ينشد الروح الكامل » ، ولا يحتاج المرء لاكثر من تكرار المبارات القديمة الواردة في الصفحتين ١٧ - ١٨ كي يتخلص من جميع المصاعب ، وعلى الاخص حين يكون للمرء خادم مطيع وساذج جدا مثل شليفا ، يستطيع « شترنر » ان يفرض عليه فكرة انه **بالضبط** كما ان « الرؤية والسمع يخونانه

**بسهولة** ، هو شترنر ، « في حماسة التفكير » ، كذلك هو شيليفا قد « اخذته حماسة الروح » ، وهو شيليفا « يطمع بكل قواه كي يصبح روحا » ، بدلا من ان يطمح لاكتساب الروح ، يعني ان عليه الآن ان يلعب دور المراهق كما ورد في الصفحة ١٨ .

ويؤمن شيليفا بذلك ، ويطمع وفرانسه ترمضه خوفا ؛ انه يطمع عندما يربعد القديس ماكس فيسه : ان الروح مثلك الاعلى - إلهك .

أفعل هذا من اجلي ، أفعل ذاك من اجلي . تارة : « أستيسل » ، وتارة « اتكلم » ، وتارة أخرى « قستطيع أن تتصور » الخ . وحين يفرض « شترنر » عليه فكرة ان « الروح النقي هو آخر ، لانه » ( هو شيليفا ) « ليس هذا الروح » ، فان شيليفا في الحقيقة هو وحده القادر عندئذ على تصديقه ، وهو يهرف بكل هذا الهراء بعده ، كلمة فكلمة . وبالناسبة ، فان الطريقة التي يصنع بها جاك المغفل كل هذا الهراء قد حلت من قبل بصورة مفصلة بخصوص المراهق . فما دمت تشعر بصورة اكيدة تماما أنك شيء آخر غير العالم الرياضي ، فانك تطمح كي تصبح عالما رياضيا بصورة كلية ، كي تندمج في الرياضيات ، والعالم الرياضي مثلك الاعلى ، العالم الرياضي - إلهك . وانك لتقول منسحق الفؤاد : أنا أقل من عالم رياضي ، وكل ما أستطيعه هو تصور العالم الرياضي ، وما دمت لست هو ، فهو اذن آخر ، وهو موجود على أنه آخر ، وهذا الآخر اسميه « الله » . ان امرءا آخر في مكان شيليفا سوف يقول - اراضو (٧٤) .

« الآن ، أخيرا ، بعدما اثبتنا ان موضوعه شترنر ليست سوى تكرار « للمراهق » ، يستطيع المرء ان يعلن « انه » في الحقيقة لم يتخذ في الاصل مهمة أخرى « غير توحيد روح النسل المسيحي مع الروح عامة ، وتوحيد الظرف الروحي والطائش للقرن الثامن عشر على سبيل المثال من العدم الروحي للمسيحية .

وبالتالي فليست حقيقة ان « الأنا والروح اسمان مختلفان لشئيين مختلفين ، وأن الأنا ليست الروح ، والروح ليس الأنا » ( ص : ٤٢ ) هي التي تفسر ان الروح يقيم في العالم الآخر ، يعني انه الله كما يزعم شترنر . ان التفسير هو هذه « الحماسة الروحية » المعزوة دونما سبب البتة الى شيليفا ، وان هذه الحماسة لتجمل منه ناسكا ، يعني رجلا يريد ان يصبح الله ( الروح النقي ) ، وبما ان هذا امر مستحيل ، فانه يفترض الله خارجا منه . لكن الم يكن الغرض اثبات كيف ان الروح يبدأ بان يخلق ذاته من العدم ، كي يخلق فيما بعد **الأرواح** انطلاقا من ذاته ؟ وبدلا من ذلك ، فان شيليفا هو الذي ينتج الآن الله ( الروح الاوحد موضع البحث هنا ) ليس لانه ، هو

شليفا ، الروح ، بل لانه شليفا ، يعني روحا ناقصا ، روحا غير روجي ، وبالتالي  
 «اللا روح . بيد أن القديس ماكس لا ينطق بكلمة واحدة عن كيفية قيام التصور  
 المسيحي للروح على أنه الله ، على الرغم من أن هذا ليس بعد الآن مائنة فذة : أنه  
 يفترض وجود هذا التصور بصورة مسبقة ، ويقوم هذا الافتراض مقام التفسير عنده .  
 ان تاريخ خلق الروح » لم يتخذ في الحقيقة في الاصل مهمة أخرى « غير نقل معدة  
 شترنر الى ما بين النجوم .

« بالضبط لاننا لسنا الروح      بالضبط لاننا لسنا عفسو  
 الذي يقيم في داخلنا ، لهذا      الهضم الذي يقيم في داخلنا ،  
 السبب بالذات لا بد لنا ان      لهذا السبب بالذات لا بد لنا ان  
 نضعه في الخارج من انفسنا ؛ انه لم يكن نحن ، وبالتالي فاننا لم نكن  
 نستطيع ان ننصروه على أنه موجود الا في الخارج من انفسنا ، ما وراءنا ،  
 في العالم الآخر » ( ص : ٤٨ ) .

لقد كانت القضية اثبات كيف يبدأ الروح بأن يخلق ذاته ومن بعد يخلق شيئا  
 ما غير ذاته انطلاقا من ذاته ؛ ولقد كان السؤال : ما هو هذا الشيء الآخر ؟ ولا يعطى  
 اي جواب عن هذا السؤال ، لكن شترنر يقلبه على سائر وجوه بحيث يتحول بعد  
 « مختلف أنواع التحولات » والاتوات المواردة الذكر اعلاه الى هذا السؤال الجديد :  
 « ان الروح شيء ما غير الانا . لكن ، ما هو هذا الشيء الآخر؟ » (ص:٤٥) .  
 وبالتالي فان السؤال يطرح الآن كما يلي : ما الروح الذي هو غير الانا ؟ بينما  
 كان السؤال الاصلي كما يلي : ما الروح الذي هو غير ذاته من جراء خلقه من العدم ؟  
 وبهذا يثبت القديس ماكس الى « التحول » التالي .

## ٢ - الموسوسون ( تاريخ الارواح النفس )

لم يفعل القديس ماكس حتى الآن ، بصورة لا شعورية ، سوى اعطائنا طريقة  
 من اجل رؤية الارواح ، وذلك بتصوير العالمين القديم والحديث على انهما مجرد «صورة  
 جسدية لروح » ، على انهما ظاهرة شبحية لم يكن يرى فيها الا صراعات الارواح . وعلى  
 أية حال ، فانه يعطينا الآن بصورة شعورية ، وعمدا (٢) ، طريقة من اجل رؤية  
 الاشباح .

**طريقة من اجل رؤية الاشباح .** يجب قبل كل شيء ان يتحول المرء الى احمق  
 خالص ، يعني يتخيل نفسه أنه شليفا ، ومن بعد يخاطب نفسه ، كما يخاطب القديس  
 ماكس شليفا هذا بالذات : « انظر حواليك في العالم وقل انت نفسك ما اذا كنت لا

(٢) Exproffo ، باللاتينية في النص الاصلي .

تحس روحا يتطلع اليك من سائر الجهات ! » . اذا استطاع المرء ان يحمل نفسه على تخيل ذلك ، فان الارواح سوف تتراكم في « بسهولة » اذن ، من تلقاء نفسها ؛ ولا يرى المرء في « الزهرة » الا « الخالق » ، ولا يرى في الجبال الا « روح الشيوخ » ، ولا يرى في الماء الا « روح الحنين » ، ان لم يكن حنين الروح ، والمرء يسمع كيف « تحدث ملايين الارواح من خلال افواه الناس » . اذا ما بلغ المرء هذه المرحلة ، فانه يستطيع ان يهتف مع شترنر : « اجل ، ان العالم اجمع يفيض بالاشباح » ، ومن ثم « ليس من الصعب المضي قدما الى الروح » ( ص : ٩٣ ) حيث يند عن المرء هذا الهتاف الآخر : « يفيض فقط ؟ كلا ، فالعالم نفسه شبع » ( ليكن كلامكم نعم نعم ، لا لا ، لان كل شيء آخر من الشيطان ، يعني تحولا منطقيا ) . « تلك هي الاشكال الظاهرية المتنوعة التي يرتديها الروح ، انه شبع » . وبعد ذلك ، دونما خوف ، « انظر حواليك او مد بصرك الى الافق ، فانت مطوق بعالم من الاشباح ... انك ترى ارواحا » . اذا كنت شخصا عاديا يمكنك ان ترضى بذلك ، لكن اذا كنت تفكر في ان تضع نفسك في مصاف شيليفا ، فانك تستطيع اذن ان تنظر في نفسك ايضا ، وعندئذ « يجب الا تدهش » اذا اكتشفت ايضا في هذه الظروف من اعالي الشيليفية ان « روحك ايضا شبع يسكن جسدك » وانك انت نفسك شبع « ينتظر بفارغ الصبر الخلاص ، يعني روحا » . وان هذا الاكتشاف يتيح لك الآن ان ترى « الارواح » و « الاشباح » في « جميع » الناس ، وعندئذ فان رؤية الارواح « تبلغ هدفها الاخير » ( ص : ٤٦ ، ٤٧ ) .

انتا نجد اساس هذه الطريقة ، لكن في صياغة اصح بما لا يقاس ، عند هيجل : Geschichte der Philosophie ( تاريخ الفلسفة ) ، III ، ص : ١٢٤ ، ١٢٥ ( وغيرها من الصفحات ) .

وان لدى القديس ماكس ايمانا عظيما بطريقته الخاصة بحيث يتحول هو نفسه بنتيجة ذلك الى شيليفا ، ويؤكد انه

« منذ اصبح الكلمة جسدا ، تحول العالم الى روح ، صار مسحورا ، فهو شبع » ( ص : ٤٧ ) .

ان « شترنر » يشاهد الارواح .

ان في نية القديس ماكس ان يقدم الينا ظواهرية للفكر المسيحي ، لكنه على طريقته الممهودة لا يتناول الا مظهرا واحدا من المسألة ، فبالنسبة الى المسيحي لم يحول العالم الى روح فحسب ، بل لقد جعل كذلك في اغتراب عن الروح كما يعترف هيجل مثلا بصواب تام في الفقرة المذكورة ، حيث يجعل كلا هذين المظهرين في علاقة متبادلة ، الامر الذي كان على القديس ماكس ان يغطه هو الآخر لو كانت لديه الرغبة في تطبيق طريقة تاريخية . واما في معارضة اغتراب العالم عن الروح في الوجدان

المسيحي ، فانه يمكن بما لا يقل عن ذلك صوابا اعتبار الاقدمين « الذين شاهدوا »  
الآلهة في كل مكان » على أنهم دعاة تحول العالم الى روح - وهو تصور يرفضه جدلنا؛  
القديس مع هذا التحذير الحصن النية : « ان الآلهة ، يا عزيزي الرجل المعصري ،  
ليسوا ارواحا » ( ص : ٤٧ ) . ان ماكس المومن لا يعترف الا بالروح القدس وحده  
على أنه روح .

لكنه حتى اذا زودنا بعلم الظواهر هذا ( وهو امر نافل تماما بعد هيفل ) ،  
فانه لن يكون على اية حال قد زودنا بأي شيء على الاطلاق . ان وجهة النظر التي  
تحمل الناس على القبول بمثل هذه الاقاصيص عن الارواح هي بعد ذاتها وجهة نظر  
دينية ، لان الناس الذين يتخلدونها مستكينين للدين ، وهم يعتبرون الدين سببا في  
فاته \* ( لان كلا « الوعي الذاتي » و « الانسان » لا يبرحان هما ايضا من طبيعة  
دينية ) - بدلا من تفسيره انطلاقا من الشروط التجريبية وبيان كيف أن علاقات معينة  
للصناعة والتجارة ترتبط بالضرورة بشكل معين للمجتمع ، وبالتالي بشكل معين  
للدولة ، وبالتالي بشكل معين للوعي الديني . ولو أن شترنر نظر الى تاريخ العصور  
الوسيلة الفعلية لكان في مكنه أن يجد لماذا اتخذ المفهوم المسيحي عن العالم هذا  
الشكل بالضبط في العصور الوسيطة ، وكيف حدث ان انتقل في وقت لاحق الى  
شكل مختلف ؛ كان في مكنه أن يكشف أنه ليس « للمسيحية » تاريخ مطلقا وان جميع  
الاشكال المتباينة التي اتخذها تصورها في أزمان مختلفة لم تكن « تقارير مصير »  
و « تطورات لاحقة » للروح الديني ، بل نجمت من أسباب تجريبية كلية ليست  
رهنها في حال من الاحوال بأي تأثير للروح الديني .

وما دام شترنر « لا يمضي بمثل دقة الساعة » ( ص : ٤٥ ) ، فانه يمكن اذن  
أن يقال هنا منذ الآن ، قبل معالجة رؤية الارواح بعز يد من التفصيل ، أن « التحولات »  
المتنوعة لانسان شترنر وعاله لا تملكو كونها التاريخ العالمي الذي صب في قالب  
الفلسفة الهغلية ، التاريخ العالمي التحول الى اشباح ليست هي « وجودا آخر »  
لا تفكر الاستاذ البرليني الا بصورة ظاهرية . ان علم الظواهر ، التوراة الهغلية ،  
« الكتاب » ، يبدأ بان يجعل من الأفراد « الوعي » [ و ] من العالم « الموضوع » ،  
وبذلك فان التنوع المتعدد الاشكال للحياة والتاريخ يرجع الى علاقات متنوعة « للوعي »  
تجاه « الموضوع » . وان هذه الاشكال الوجودية المتنوعة لترجع بدورها الى ثلاث  
علاقات أساسية : ١ - علاقة الوعي بالموضوع من حيث هو الحقيقة ، او بالحقيقة  
من حيث هي مجرد موضوع ( مثال ذلك الوعي الحسي ، والدين الطبيعي ، والفلسفة  
الايونية (٧٥) ، والكاثوليكية ، والدولة المتسلطة ، الخ ) ؛ ٢ - علاقة الوعي ، من  
حيث هو الحقيقي ، بالموضوع ( العقل ، الدين الروحي ، سقراط ، البروتستانتية ،

★ Causa Sui ، باللاتينية في النص الاصلي .



الثورة الفرنسية ) ٢ - العلاقة الحقيقية للوعي بالحقيقة من حيث هي موضوع ،  
او بالموضوع من حيث هو حقيقة ( الفكر المنطقي ، الفلسفة التأملية ، الروح لذاته ) .  
وبهذه الطريقة يتصور هيجل العلاقة الاولى على انها الله الاب ، والعلاقة الثانية على  
انها المسيح ، والعلاقة الثالثة على انها الروح القدس ، الخ . ولقد استخدم شترنر  
من قبل هذه التحولات عند الحديث عن الطفل والمراهق ، عن القديم والحديث ،  
وهو يستأنفها فيما بعد بصدد الكاثوليكية والبروتستانتية ، والزنجي والمغولي ، الخ ،  
وهذا هو الآن يتبنى بكل نية صادقة هذه السلسلة من تمويهات فكرة ، معتبرا اباهما  
العالم الذي لا بد له ، هو « الفرد الموهوب جدا » ، أن يؤكد ذاته ضده ويحافظ عليها .

**الطريقة الثانية من اجل رؤية الارواح .** كيف السبيل الى تحويل المسالم  
الى شبح للحقيقة ، وتحويل الذات الى كائن مكسوس او شبحي ؟ حوار بين القديس  
ماكس وخادمه شيليفا ( ص : ٤٧ ، ٤٨ ) .

**القديس ماكس :** « ان لك روحا ، لان لك افكارا . ما هي افكارك ؟ »

**شيليفا :** « كائنات روحية » .

**القديس ماكس :** « فهي ليست اشياء اذن ؟ »

**شيليفا :** « كلا ، بل هي روح الاشياء ، الشيء الجوهرى في جميع  
الاشياء ، ماهيتها الاعمق ، فكرتها »

**القديس ماكس :** « فما تفكره ليس هو اذن مجرد فكرتك ؟ »

**شيليفا :** « على النقيض من ذلك ، فهو الشيء الاكثر واقعية ،  
الشيء الحقيقي الوحيد في العالم ؛ انه الحقيقة عينها ؛  
يكفيني ان افكر بصورة حقيقية كي افكر الحقيقة ، وقد  
اخطىء على نحو لا يمكن انكاره بشأن الحقيقة واخفق  
في ادراكها ، لكنني حين ادركها بصورة حقيقية ، فان  
موضوع ادراكي هو الحقيقة اذن » .

**القديس ماكس :** « وهكذا فانت تطمح في كل حين الى ادراك الحقيقة » .

**شيليفا :** « عندي ان الحقيقة مقدسة ... ولا استطيع الفناء  
الحقيقة ؛ في الحقيقة اؤمن ، ولذا فانا استقصي عميقا  
فيها ؛ وليس في الامكان تجاوزها ، فهي ابدية . ان  
الحقيقة مقدسة ، ابدية ، انها المقدس ، الابدي » .

**القديس ماكس :** ( باستياء ) : « لكنك انت ، اذا ما اصبحت مرة مليئا  
بهذه القداسة ، فانك تصبح انت نفسك مقدسا ! » .

وهكذا ، فعندما يدرك شيليفا بصورة حقيقية موضوعا ، فان الموضوع يكف عن كونه موضوعا ويصبح « الحقيقة » . ذلك هو الإنتاج الاول للإشباح على نطاق واسع . فليس المقصود بعد الآن ادراك الموضوعات ، بل ادراك الحقيقة : فأولا يدرك الموضوعات بصورة حقيقية ، الامر الذي يعرفه على أنه حقيقة الإدراك ، فأولا يدرك بعدئذ الى ادراك الحقيقة . ان تهديدات القديس ماكس قد حملت شيليفا اذن على ازدراد هذا التصور للحقيقة الشبح ، وهذا سيده المتجهم بطارده الآن ويطرح عليه هذه المشكلة الضميرية ، ما اذا كان ممثلا « في كل حين » بالحنين الى الحقيقة ، وعندئذ فان شيليفا ، الذي اسقط في يده كليا ، يتمم بهذا الجواب بصورة سابقة للوان : « عندي ان الحقيقة مقدسة » . لكنه يلاحظ خطيئته في الحال ويحاول ان يصححها ، وذلك بان يحول الموضوعات ، بكل خجل . ليس الى الحقيقة من الآن فصاعدا ، بل الى حقائق مختلفة . وانه ليستخلص بعدئذ « الحقيقة » التي لم يعد في مقدوره بعد الآن الغائها ، من حيث هي حقيقة هذه الحقائق ، بعد ان ميزها من الحقائق المعزولة القمينة بالالفاء ، وبذلك فانها تصبح « أبدية » . لكنه اذ لا يكتفي بان يضفي عليها نعتا مثل « المقدسة والابدية » ، فانه يحولها الى ذات : فهي القدس ، والابدي . ومن الطبيعي ان القديس ماكس يستطيع بعد هذا ان يفسر لشيليفا انه بعدما صار « مليئا » بهذه القداسة فانه « يصبح هو نفسه مقدسا » ، و « يجب الا يدعش » اذا هو الآن « لم يجد شيئا آخر غير شبح » في نفسه . وعندئذ يياشر قديسنا في القاء عظة : « وان القدس ايضا لا وجود له من أجل حواسك » ، ويستنتج بصورة منطقية تماما ، بواسطة حرف المطف « و » : « لن تحس انت حضوره قط ، بوصفك كائنا حيا » ؛ وهذا يعني انه بعدما « تبخرت » الموضوعات الحسية « جميعا » واستبدلت « بالحقيقة » ، « الحقيقة المقدسة » - « المقدس » - « على النقيض من ذلك » - هذا امر بدهي ! - فانه موجود بالنسبة الى قفرتك على الإيمان ، أو بصورة أدق روحك » ( افتقارك الى الروح ) ، « لانه هو نفسه كائن روحي » ( بالابدال (A) ) ، « روح » ( بالابدال (A) ) مرة أخرى ) ، « هو روح من أجل الروح » . ذلك هو فن تحويل العالم المادي ، « الموضوعات » ، بواسطة سلسلة حسابية من الابدالات ، الى « روح من أجل الروح » . ولا يسمنا هنا الا الاستمرار في الاعجاب بهذه الطريقة الجدلية التي تعمل بالابدالات - ولسوف تسع لنا الفرصة فيما بعد من أجل دراستها بصورة اعرق ووصفها في كل نقائها الكلاسيكي .

وان طريقة الابدالات يمكن قلبها ايضا - ومثال ذلك اننا بعدما انتجنا هنا « المقدس » مرة فاننا لا نضم اليه المزيد من الابدالات ، بل نجعل منه بدلا لتعريف

جديد ؛ وهذا هو الجمع بين المتوالية والمعادلة . ووفقا لهذه الطريقة ، فان « البقية الباقية » من عملية جدلية ما ، « فكرة شيء آخر » ، « يجب عليّ ان اخذمه باخلاص أكثر من نفسي » ( بالابدال ) ، « وهو يجب ان يكون بالنسبة اليّ أهم من كل ما عداه » ( بالابدال ) ، « وباختصار - شيء ما يجب أن أتشد فيه خلاصي الحقيقي » ، تصبح هنا ( الابدال الأخير والعودة الى السلسلة الاولى ) « شيئا مقدسا » ( ص : ٤٨ ) . ان لدينا ههنا متوالتين متعادلتين ، الأمر الذي يوفر الامكانية من أجل عدد كبير من المعادلات المتنوعة . وسوف نعالج هذا الأمر فيما بعد . وبفضل هذه الطريقة أيضا ، فان « المقدس » الذي لم نعرفه حتى الآن الا في صورة تحديد نظري خالص لعلاقات نظرية خالصة يكتسب معنى عمليا جديدا كل الجدة على أنه « شيء ما يجب ان أتشد فيه خلاصي الحقيقي » ، الأمر الذي يسمح بجعل المقدس نقیضا للاناني . وفيما عدا ذلك ، فاننا نحتاج الى الإشارة الى أن هذا الحوار بكامله ، مع العظة التي تتلوها ، ليس شيئا آخر سوى تكرار آخر لقصة المراهق الذي صادفناه من قبل ثلاث أو أربع مرات .

وهنا ، وقد وصلنا الى « الاناني » ، نفصم « الاوتار الرئيسية » لشرنر . لانه لا بد لنا بادىء الأمر ان نعرض مخططاته في نقاوتها التامة ، خالصة من اية فواصل دخيلة ، وثانيا لان هذه الفواصل على اية حال سوف ترد من جديد في اقسام أخرى من الكتاب . ذلك ان شرنر أبعد ما يكون ، كما يزعم ، عن « الانطواء دون انقطاع على ذاته » ، بل هو على النقيض من ذلك يريق نفسه باستمرار فيما حوله . وسوف نشير فقط الى ان السؤال الذي طرح في الصفحة ٥٥ : « من هو هذا الكائن المتميز من « الانا » ، هذا الكائن الذي هو روح ؟ يعطى الآن الجواب بمعنى انه المقدس ، يعني ما هو غريب عن « الانا » ، وان كل شيء غريب عن « الانا » يعتبر وفقا لذلك ودون مزيد من الضوضاء على أنه روح - وذلك بفضل بعض الابدالات غير المقررة ، الابدالات « في ذاتها » . ان الروح ، والمقدس ، والآخر ، هي افكار متماثلة يعلن الحرب عليها بنفس الطريقة ، وكلمة فكلمة على وجه التقريب ، التي اتبعها في البداية بصدد المراهق والرجل . ونتيجة لذلك ، فاننا لم نتقدم خطوة واحدة أبعد مما كنا عليه في الصفحة ٢١ .

### ( ٢ ) الاشباح

ينصرف الآن القديس ماكس بصورة جدية الى معالجة « الارواح » التي هي « نرية الروح » ( ص : ٣٩ ) ، والطبيعة الشبحية لجميع الكائنات ( ص : ٤٧ ) . هذا ما يتخيله على الاقل . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يفعل في حقيقة الأمر سوى استبدال اسم جديد بنظرته السابقة الى التاريخ التي تنص على أن الناس هم ، بصورة قلبية ، ممثلو مفاهيم عامة . وان هذه المفاهيم العامة تبدأ بأن تمثل هنا في الحالة الزوجانية ، يعني بوصفها ارواحا موضوعية تلك بالنسبة الى الناس طابع الموضوعات ، وهي تسمى عند هذه المستوى الاطياف أو -

**الاشباح** . ان الشيخ الرئيسي لهو طبعاً « الانسان » نفسه ، لان الناس ، وفقاً لما سبق قوله ، لا وجود لهم الواحد بالنسبة الى الآخر الا في صورة ممثلي العمومية ، الماهية ، المفهوم ، القدس ، الآخر ، الروح ، يعني في صورة كائنات شبحية ، في صورة اشباح . واننا نعرف من قبل ان الروح ، وفقاً لعلم الفواهر لهيفل ( ص : ٢٥٥ وفي مواضع أخرى ) ، بقدر ما يملك بالنسبة الى الانسان شكل « الشيثية » ، هو انسان آخر ( انظر ادناه عن « الانسان » ) .

وهكذا فاننا نرى هنا السموات تنفتح والانواع المتباينة من الاشباح تمر امامنا الواحد تلو الآخر . سوى ان جاك المغفل ينسى انه استمرض اماننا من قبل الازمان القديمة والحديثة ، هذه الاشباح العملاقة التي ليست جميع الاوهام غير المؤذية عن الله ، الخ ، الا مجرد تفاهات بالمقارنة معها .

الشيخ رقم ١ : **الكائن الاسمي** ، الله . ( ص : ٥٣ ) . وكما هو متوقع مما سبق ، فان جاك المغفل ، الذي يتقل ايمانه جميع جبال التاريخ العالمي ، يؤمن بأن « الناس اتخذوا طوال آلاف السنين هذه المهمة » ، انهم « تعذبوا سعياً الى تحقيق هذا العمل البغيض ، المستحيل ، اللامتناهي ، هذا العمل الجدير ببينات دانوس (٧٦) » . « اثبت وجود الله » ولا حاجة بنا الى اضاءة مزيد من الوقت في الحديث عن هذا الايمان الذي لا يصدق .

الشيخ رقم ٢ : **الكائن** . يقتصر ما يقوله رجلنا الطيب عن الكائن — باستثناء ما نسخ عن هيفل — على « كلمات طنانة وأفكار بالسة » ( ص : ٥٣ ) . « وليس ايسر » من الانتقال من الكائن الى « الكائن العمومي » . وهذا الكائن العمومي هو طبعاً الى « الكائن المروع » ،

الشيخ رقم ٣ : **غرور العالم** . وليس ثمة ما يقال عنه سوى انه يصدر عنه « بسهولة »

الشيخ رقم ٤ : **الكائنات الصالحة والطالحة** . وفي الحقيقة انه يمكن ان يقال لنا شيء في هذا الشأن ، لكن لا يقال لنا شيء — ويتم الانتقال في الحال الى ما يليه

الشيخ رقم ٥ : **الكائن وملكوته** . ويجب الان ندهش البتة لاننا نصادف هنا الكائن للمرة الثانية . ابن مؤلفنا الشريف ، الذي يترك « خرافته » جيداً (ويغفل ، ص : ١٦٦) يكرر كل ما يقوله عدة مرات حتى لا يساء فهمه . وان اول تعريف نطاه عن الكائن هنا هو انه يملك « ملكوتاً » ، ومن بعد يقال لنا انه « الكائن » ( ص : ٥٤ ) ، وبعدئذ يتحول بقفزة قادر الى

الشيخ رقم ٦ : « **الكائنات** » . ان معرفتها والاعتراف بها ، وبها وحدها ، ذلك

هو الدين . ان « ملكوتها » (الكائنات) - ملكوت كائنات « (ص : ٥٤) ويظهر هنا على حين غرة ودونما سبب ظاهر

الشيخ رقم ٧ : الله - الإنسان ، المسيح . وان شترنر لقادر ان يقول عنه انه كان « يملك جسدا » . واذا لم يكن القديس ماكس يؤمن بالمسيح ، فلنه يؤمن على الاقل « بجسده الفعلي » . ووفقا لشترنر ، فقد ادخل المسيح مصائب كبرى الى التاريخ ، ويروي لنا قديسنا العاطفي وعيناه تفصان بالدموع « ما عاناه المسيحيون الاقوى من الالم حتى يفهموه » - اجل « لم يمدب شبح من قبل قط النفوس بهذا القدر ، والشامان الذي يجلد نفسه كي يأخذه الروح ويبلغ حالة من الاختلاجات الصاعقة لم يعان قط الالم التي احتملها المسيحيون من اجل هذا الشبح الاشد ابهاما » . ويفرغ القديس ماكس دمة حنونا على قبر ضحايا المسيح ومن ثم ينتقل الى « الكائنات المروعة » ،

الشيخ رقم ٨ : الانسنة . ههنا يملك « هلع » فوري كاتبنا المقدم - « انه مدعور من نفسه » ، فهو يرى في كل انسان « شبحا رهيبا » . « شبحا مشؤوما » و « مسكونا » (ص : ٥٥ ، ٥٦) . وانه ليشعر بضيق عظيم . ان الانشقاق بين الظاهرة والوجود لا يترك له مجالا للراحة على الإطلاق . انه مثل نابال ، زوج ايجاييل ، الذي تقول التوراة عنه ان وجوده منفصل عن مظهره الظاهري : « وكان رجل في سمون واملاكة في الكرمل » (صموئيل الاول : ٢٥ ، ٢٦) . لكن في اللحظة المناسبة ، وبالبضبط قبل ان يضع القديس ماكس « المذهب حتى اعماق النفس » رصاصة في راسه بدافع يأسه ، تذكر على حين غرة الاقدمين الذين « ما كانوا يابهون لاي امر من هذا النوع في اشخاص عبيدهم » . ويؤدي هذا به الى

الشيخ رقم ٩ : الروح القومي (ص : ٥٦) الذي يتوهم القديس ماكس بشأته اشياء « مريبة » . وليس في الامكان الآن رده عن تحويل

الشيخ رقم ١٠ : « الكل » الى طيف . واخيرا ، ما دام التعداد يتوقف هنا ، يقذف « بالروح القدس » ، والحقيقة ، والعدالة ، والقانون ، والقضية العادلة ( التي لا يستطيع نسيانها بعد ) ، ونصف اثني عشرية من الاشياء الاخرى التي لا تملك اي شيء مشترك على الإطلاق ، في كيس واحد - الا وهو صنف الاشياء .

وفيما عدا ذلك ، فليس في الفصل كله ما يستلفت النظر ، باستثناء أن القديس

Und sein Wesen zu Carmel (١) - في الامل واملاكة في الكرمل . وثمة ها توربة على كلمة Wesen ، لا كلمة Wesen ( الكينونة ) الماهية ) قد استخدمت في ترجمة لومر للتوراة

بمعناها القديم ، ملكية أو املاك .

ماكس يحرك بإيمانه جيلا تاريخيا ، يعني انه يتفوه بهذا الرأي ( ص : ٥٦ ) : « لم يكن كائن ما موضع العبادة قط الا اكراما لكائن اسمى ، ولم يعتبر شخصا مقدسا : الا بوصفه شبحا ، يعني » ( يعني ! ) « شخصا محميا ومعترفا به » . واذا قلنا هذا الجبل الذي يحركه الايمان وحده ، واعدناه الى مكانه الحقيقي ، فان « النص يقرأ » اذن : انما اكراما لاشخاص محميين ، يعني يخلقون بانفسهم حمايتهم الخاصة ، واصحاب امتيازات ، يعني يستولون على الامتيازات لانفسهم ، قد كانت كائنات اسمى موضع العبادة ، وكانت اشباح موضع التكريس . ومثال ذلك ان القديس ماكس يتخيل انه في الازمان القديمة ، حين كان تماسك كل شعب مضمونا بفعل العلاقات والمصالح المادية المشتركة ، مثلا العداء المتبادل بين القبائل المختلفة ، الخ ؛ وحين كان لا بد لكل امرئ ، من جراء نقص القوى المنتجة ، ان يكون اما عبدا ، واما ملاكا للعبد ، الخ ، الخ ، وبالتالي حين كانت « المصلحة الاكثر طبيعية » ( ويغان ، ص : ١٦٢ ) تقتضي الانتساب الى شعب خاص - يتخيل القديس ماكس اذن ان مفهوم « الشعب بوصفه كائنا » هو وحده الذي انجب في ذلك الحين هذه المصالح انطلاقا من ذاته ؛ وكذلك في العصور الحديثة ، حيث تنجب المزاخمة الحرة والتجارة العالمية النزعة الكوسموبوليتية - البورجوازية المناققة وفكرة الانسان ، يقلب القديس ماكس الامور ويتخيل ان الانشاء الفلسفي اللاحق لفكرة الانسان هو الذي اتى بهذه العلاقات على انها « صنائع وحيه » ( ص : ٥١ ) . وينطبق الامر نفسه على الدين - ملكوت الماهيات الذي يعتبره الملكوت الوحيد . اما عن الكائن ، ماهية الدين ، فانه لا يعرف شيئا ، والا فانه يجب عليه ان يعرف ان الدين ، من حيث هو دين ، لا يملك ماهية ولا ملكوتا . ففي الدين يحول الناس عالمهم التجريبي الى نتاج خالص للفكر ، الى تصور يتراءى لهم واقفا غريبا . ولا يجوز هنا ايضا تفسير هذه الحقيقة ، في حال من الاحوال ، انطلاقا من المفاهيم ، ولا انطلاقا من « الوعي الذاتي » او اي هراء مشابه ، بل من مجمل نمط الانتاج والتعامل الاجتماعي كما كان قائما حتى ذلك الحين ، والذي هو مستقل عن الفكرة المحضة قدر استقلال اختراع النول الآلي واستخدام الخطوط الحديدية عن الفلسفة الهغلية . واذا كان يتمسك بالحديث عن « ماهية » الدين ، يعني عن اساس مادي لهذه اللاماهية ، فان من واجبه اذن ان يبحث عنه لا في « ماهية الانسان » ، ولا في صفات الله ، بل في العالم المادي الذي تصادفه اي مرحلة للتطور الديني قائما بصورة مسبقة ( راجع اعلاه فيورباخ ) .

ان جميع الاشباح التي استعرضناها كانت تصورات . وان هذه التصورات - اذا تركنا جانبها اساسها المادي ( الذي يتركه شترنر جانبا على أي حال ) - المتصورة على انها تصورات داخل الوعي ، على انها فكر في رؤوس الناس تشكل ، اذا ما اخرجت من حالتها كموضوعات ودمجت من جديد في الذات ، ورفعت من الجوهر الى الوعي الذاتي - الهاجس او الفكرة الثابتة .

وفيما يتعلق بأصل قصص الأشباح عند القديس ماكس ، انظر المؤلفات ، المجلد الثاني ، ص : ٦٦ ، حيث يرد (٧٧) :

« ان اللاهوت هو الإيمان بالأشباح . وعلى أية حال ، فان اللاهوت المبطل اشباحه في المخيلة الحسية ، ولاهوت التأمل اشباحه في التجريد اللاحسي » .

وما دام القديس ماكس يقاسم جميع الفلاسفة التأمليين النقيدين للمصور الحديثة ايمانهم بان الافكار المستقلة عن الواقع ، الافكار المجسدة - هذه الاشباح - قد سادت العالم ولا تزال تسوده ، وان كل التاريخ حتى يومنا الحاضر قد كان عارخ اللاهوت ، فليس اسهل عليه من تحويل التاريخ الى اشباح . وبالتالي فان عارخ الاشباح عند سانشو يرتكز على الإيمان التقليدي بالاشباح عند الفلاسفة التأمليين .

### ( ب ) الهاجس

« ايها الانسان ، ان في رأسك اطيافا ! - ان لديك فكرة ثابتة ! » ، هذا ما يقصف القديس ماكس به وفي وجه عبده شيليفا . وإليه ليتوعد : « لا تحسب اني امزح » . لا تجسر على الحسبان ان « ماكس شترنر » الهيب يمكن ان يعزح .

ان رجل الله يحتاج من جديد الى خادمه الامين شيليفا كي ينتقل من الموضوع الى الدات ، من الطيف الى النزوة .

ان الهاجس هو التراب في الفرد الاحد ، سيطرة الفكرة « فيه وعليه » . فعندما وجد المراهق ( ص ٢٠ ) في مواجهته عالما ليس هو الا عالم « اوهامه الحموية » ، عالم اشباح ، فانه يرى ، وهو فريسة الهذيان ، « الكائنات المولودة في رأسه » تتجاوز رأسه وهي لما تبحر في رأسه . ان عالم اوهامه الحموية - وهذه خطوة الى الامام قام بها - هو الآن عالم ذهنه المشوش . ولا بد بالضرورة للقديس ماكس - الرجل الذي يجابه « عالم المحدثين » في صورة المراهق فريسة الهذيان - ان يعلن ان « كل الجنس البشري على وجه التقريب يتألف من مجانين حقيقيين » ، نزلاء مصحح عقلي » ( ص : ٥٧ ) .

ان الهاجس الذي يكتشفه القديس ماكس في رؤوس الناس ليس سوى هاجسه الخاص - حبة الجنون عند « القديس » الذي يماين العالم من وجهة نظر الازلية (١) والذي يأخذ عبارات الناس المرائية واوهامهم على السواء على أنها الحوافز الحقيقية لانفعالهم ؛ وهذا هو السبب في ان رجلنا البسيط الساذج ينطق بكل ثقة بالموضوعة الكبرى :

(١) sub specie oterni ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان الجنس البشري يكامله على وجه التقريب يتعلق بكائن اسمى » ( ص : ٧٥ ) .

ان « الهاجس » « فكرة ثابتة » ، يعني « فكرة أخضعت الإنسان لسلطانها » ،  
أو كما سوف يقول فيما بعد بطريقة أكثر شعبية - جميع أنواع الحماقات التي  
« حشرها الناس في رؤوسهم » . ويصل القديس ماكس بأقصى اليسر إلى الاستنتاج  
بأن كل شيء أخضع الناس لسلطانه - ومثال ذلك الحاجة إلى الإنتاج في سبيل الحياة  
والعلاقات المترتبة على ذلك - هو مثل هذه « الحمافة » أو هذه « الفكرة الثابتة » .  
ولما كان عالم الطفل هو « عالم الأشياء » الوحيد ، كما علمنا من أسطورة « حياة  
إنسان » ، فإنه يترقب على ذلك أن كل الأشياء التي لا توجد « بالنسبة إلى الطفل »  
( وأحياناً بالنسبة إلى الحيوان أيضاً ) هي بكل تأكيد « فكرة » و « بكل سهولة أيضاً »  
« فكرة ثابتة » . أننا لا نبرح بعيدين جداً عن التخلص من المراهق والطفل .

ان الفصل عن الهاجس لا يستهدف إلا التحقق من وجود هذه المقولة في تاريخ  
« الإنسان » . وأما النضال الفعلي ضد الهاجس ، فإنه يمتد على « الكتاب » بأسره ،  
لكنه يحتل بصورة خاصة القسم الثاني . ولذا فإن أمثلة قليلة عن الهاجس يمكن  
أن تكفيها هنا .

في الصفحة ٥٩ يعتقد جاك المفعل أن « صحفنا طافحة بالسياسة لأنها في قبضة  
الوهم الذي ينص على أن الإنسان خلق كي يصبح « انساناً اجتماعياً » (١) . وبالتالي  
فإن الناس في رأي جاك المفعل ينخرطون في السياسة لأن صحفنا طافحة بها . ولو أن  
أحد آباء الكنيسة التي نظرة على أخبار البورصة المنشورة في صحفنا لما أمكنه أن  
يصدر حكماً يختلف من حكم القديس ماكس ، وكان لا بد أن يقول : ان هذه الصحف  
تطفح بأخبار البورصة لأنها في قبضة الوهم الذي ينص على أن الإنسان خلق كي ينخرط  
في المضاربة المالية . وهكذا فليست الصحف هي المصابة بالهاجس ، بل الهاجس هو  
الذي أصاب « شترنر » .

ويفسر شترنر خطر مضاجعة المحارم ونظام وحدانية الزواج انطلاقاً من  
« المقدس » ، « أنها المقدس » . وإذا كانت مضاجعة المحارم غير محرمة بين الفرس ،  
وإذا كان الاتراك يمارسون تعدد الزوجات ، فإن مضاجعة المحارم وتعدد الزوجات  
هي « المقدس » في تلك البلدان إذن . وليس في الإمكان أن نرى أي فارق بين هذين  
التوحيين من « المقدس » سوى أن الفرس والاتراك « حشروا رؤوسهم » بحماقات  
مختلفة عن حماقات الشعوب الألمانية المسيحية . - تلك هي طريقة الأب الكنائسي  
في « الانفصال » من التاريخ « في الوقت المناسب » - أن لدى جاك المفعل معرفة

(١) « Zoon Politican » ، باللاتينية في النص الأصلي .



طفيفة جدا بالاسباب الحقيقية لتحريم تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم في بعض الشروط الاجتماعية بحيث يعتبر هذا التحريم مجرد عقيدة في دستور للايمان ويتخيل بصورة مشتركة مع جميع البورجوازيين الصغار انه عندما يسجن رجل لجريمة من هذا النوع فهنا يعني ان « النائد الاخلاقي » يحجزه في « دار للاصلاح الاخلاقي » ( ص : ٦٠ ) - بالضبط مثلما تبدو السجون عامة في نظره دورا للاصلاح الخلقي - وبهذا الشأن فهو في مستوى ادنى من البورجوازي المثقف الذي يملك «اعلاما افضل في الموضوع - راجع الادبيات عن السجون . ان « سجون » « شترنر » هي الاوهام الاشد حقارة للبورجوازي البرليني ، لكن لا يمكن مطلقا ، فيما يخصه ، ان توصف بانها « دور للاصلاح الاخلاقي » .

وبعدما اكتشف شترنر ، بفضل « تأمل تاريخي » ، « ملرج بصفة حادثة عارض » ، انه « كان من المحتوم ان يتوصل الانسان الى اظهار طبيعته الدينية مع سائر قدراته » ( ص : ٦٤ ) ، يجب « في الحقيقة الاندهش » - « ما دمنا ، نحن ايضا ، مشربين بالدين حتى اعمالنا ... لان قسم « اعضاء لجنة المحظفين يحكم علينا بالموت ولان رجل الشرطة ، بوصفه مسيحيا صالحا ، يحبسنا في زنزانة بفضل « القسم الرسمي » . - وحين يوقفه دركي بتهمة التدخين في حديقة تييرغارتن (٧٨) ، فليس دركي صاحب الحلالة البروسي هو الذي ينتزع السيجار من فمه بصفعة من كفه ، بالرغم من انه يتناول اجرا ليقوم بهذا العمل ويتناول حصته من الفرامات ، بل « القسم الرسمي » هو الذي يتصرف على هذا الفرار . وان السلطة المنوحة لبورجوازي هيئة المحظفين تخضع للتحويل نفسه وتحول بالنسبة الى شترنر - بفضل المظهر المقدس الكاذب الذي يتخذه اصدقاء التجارة (١) حين يجلسون في هذه الهيئة ، الى السلطة التي يمنحها فعل القسم الى سلطة القسم ، الى « المقدس » . « الحق الحق اقول لكم : اني لم اجد مثل هذا الايمان العظيم ، حتى في اسرائيل » ( انجيل القديس متى : ٨ ، ١٠ ) .

« تتحول الفكرة الى حكمة بالنسبة الى العديد من الناس ، بحيث ليسوا هم الذين يملكون الحكمة ، بل بالاحرى الحكمة هي التي تملكهم ، ومع الحكمة يكتبون من جديد نقطة استناد وطيدة » . لكن ، « ليس لمن يشاء ولا لمن يسمى بل لله الذي يرحم » . ( رسالة القديس بولس الى اهل رومية ، ٩ ، ١٦ ) . وبالتالي فان على القديس ماكس في الصفحة ذاتها ان يتلقى اشواكا عديدة في جسده ويجب عليه ان يعطينا عددا من الحكم من لونه : الحكمة الاولى - لا حكم على الاطلاق؛ الحكمة الثانية - لا نقاط استناد وطيدة على الاطلاق ؛ الحكمة الثالثة - « على الرغم من انه يجب علينا ان نملك الروح ، فان الروح يجب الا يملكتنا » ؛ الحكمة الرابعة - يجب ان

خصني أيضا الى صوت جسدنا ، « لان الانسان لا يفهم نفسه كليا الا اذا استمع الى صوت جسده ، ولا يكون مدركا او عقلانيا الا اذا فهم نفسه كليا » .

## ٢ - تاريخ الارواح المفسر بنفس

### ١ - الزنوج والمفوليين

نمود الآونة الى بداية المخطط التاريخي والتسمية « الفريدة » . ان الطفل يصبح الزنجي ، والمراهق يصبح المفولي . انظر « اقتصاد المهد القديم » .

« في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمفولين ، الذي ادرجه هنا بمثابة حادث عارض ، لا ازعج الشمول ، او حتى الاصاله . اني لا اعمل ذلك الا لانه يتراءى لي انه يمكن ان يسهم في ايفاح البقية » ( ص : ٢٧ ) .

يحاول القديس ماكس ان « يوضح » لنفسه عباراته الجوفاء عن الطفل والمراهق باعطائها اسماء عالية جامعة ، ويحاول ان « يوضح » هذه الاسماء العالية الجامعة بان يدس عليها عباراته عن الطفل والمراهق . « ان النمط الزنجي يجسد الازمان القديمة ، التبعية للاشياء » ( طفل ) ؛ « والنمط المفولي يجسد مرحلة التبعية للأفكار ، العصر المسيحي » ( المراهق ) . « راجع اقتصاد المهد القديم » . ان الكلمات التالية محتفظ بها للمستقبل : اني مالك عالم الاشياء ، وانا مالك عالم الأفكار » ( ص : ٨٧ ، ٨٨ ) . ولقد تحقق هذا المستقبل مرة من قبل في الصفحة ٢٠ ، بصدد الانسان ، وسوف يتحقق مرة اخرى في وقت لاحق ، بدءا من الصفحة ٢٢٦ .

**التأمل التاريخي الاول** « والذي لا يزعم الشمول او حتى الاصاله » ؛ ما دامت مصر تشكل قسما من أفريقيا حيث يعيش الزنوج ، فانه يتربط على ذلك ان « حملات سيسوستريس » التي لم تحدث قط ، و « أهمية مصر » ( حتى ايام حكم البطالسة ) وحملة نابليون على مصر ، ومحمد علي ، والمساله الشرقية ، وكراسات دوفرجه ( دي هوران ، الخ ) ، « وشمال أفريقيا عامة » ( وبالتالي قرطاجه ، وحملة هانيبال على روما ، و « بسهولة ايضا » سيراكوز واسبانيا ، والفاقداليين ، وتيرتوليان ، والمغاربة ، والحسين ابو علي بن عبد الله بن سينا ، والدول القرصنية ، والفرنسيين في الجزائر ، وعبد القادر ، والاب انفانتان ، والعلاجية الاربعة الجدد لشاريفاري ) . تشكل جزءا « ( ص : ٨٨ ) من « العصر الزنجي » . وهكذا فان شترنر « يوضح » حملات سيسوستريس ، الخ ، بادراجها في العصر الزنجي ، بينما يوضح العصر الزنجي بان يحشره « بمثابة حادث عارض » ومثال تاريخي ، في افكاره « الفريدة » عن

سنوات طفولتنا .

« التامل التاريخي » الثاني : « ان حملات الهان والفول حتى الروس تشكل جزءاً من العصر المغولي » ( والبولونيين في سيليزيا العليا ) ( ٧٩ ) . وهكذا يجري الشيء ذاته هنا ، فحملات الهان والفول ، وكذلك حملات الروس ، « توضح » من جراء تصنيفها في « العصر المغولي » ، بينما يوضع « العصر المغولي » بالاشارة الى انه العصر الذي تنطبق فيه صيغة « التبعية للافكار » التي صادفناها من قبل في سيماء المراهق .

« التامل التاريخي » الثالث :

في العصر المغولي « لا يمكن ان تقدر اناي حق قدرها لان الماس القاسي لاننا عالي السمر جدا ، وهو لا يبرح بالغ القسوة واللمعة بحيث لا تستطيع اناي ابتلاعه وتمثله . وعلى النقيض من ذلك لا يفعل الناس الا ان يرحفوا بقدر فائق من الهرج فوق هذا العالم السكوني ، هذا الجوهر ، مثل دويبات طفيلية على جسد تمتص الغذاء من عصارته ، لكن دون ان تستطيع التهامه من جراء ذلك . ان هذا النشاط للحشرات المؤذية يشكل كدح الفول . وعند الصينيين ، كما هو معروف ، لم يطرأ اي تغيير البتة ، الخ . - وبالتالي » ( من جراء ان الاشياء لا تتغير عند الصينيين ) « فان جميع التغيرات في عصرنا المغولي قد كانت مجرد اصلاحات وتحسينات جزئية ، لا انقلابات هدامة ومفترسة ، او ماحقة . ان الجوهر ، الموضوع ، يبقى . وليس كدحنا بأسره سوى نشاط نمل ووثب براغيث ... شمودة على الحيل المشدود للكائن الموضوعي » ، الخ ( ص : ٨٨ ، راجع هيغل ، فلسفة التاريخ ، ص : ١١٣ ، ١١٨ ، ١١٩ ( الجوهر غير الموهن ) ، ص : ١٤ ، الخ ، حيث تتصور الصين على انها « التجوهر » ) .

وهكذا فاننا نعلم هنا ان الناس في العصر القوزاقي الحقيقي سوف يسترشدون بالحكمة التي تنص على ابتلاع ، و « التهام » و « افناء » و « امتصاص » و « تدمير » الارض و « الجوهر » و « الموضوع » و « الكائن السكوني » . وجنبا الى جنب مع الارض النظام الشمسي غير المنفصل عنها . ان « شترن » هذا الذي يبتلع العالم قد عرفنا من قبل في الصفحة ٣٦ على « الفعالية الاصلاحية والتصحيحية » للفول على انها « خطئ من اجل خلاص وتصحيح العالم » يضمها المراهق والمسيحي . وهكذا فاننا لم نتقدم بعد خطوة واحدة . وانه لما يميز جماع هذا التصور « الاوحد » للتاريخ ان المرحلة العليا لهذه الفعالية المغولية توصف بأنها « علمية » - الامر الذي يمكن منذ الآن ان نستخلص منه النتيجة التي يرونها لنا القديس ماكس في وقت لاحق ، الا وهي ان قمة السماء المغولية هي مملكة الأرواح الهيفيلية .

« **التأمل التاريخي** » الرابع : ان العالم الذي يزحف على سطحه المغول يتحول لان بفضل « وثبة برغوت » الى « الوضي » ، ويتحول هذا الاخير الى « النظام الاساسي » ، ويتحول النظام الاساسي بفضل فقرة في الصفحة ٨٩ الى « الفضيلة » . تظهر الفضيلة في شكلها الاول على انها عرف « - وبالتالي فهي تمثل على انها شخصي ، لكنها تتحول في مثل ملح البصر الى مكان : « ان تصرف المرء وفقا لمعادات بلده واعرافه يعني هنا » ( اي في مجال الفضيلة ) « ان يكون المرء فاضلا » . « وبالتالي » ( لان هذا الواقع يشكل عادة في مجال الفضيلة ) « فان السلوك الفاضل النقي في شكله البسيط يملرس في ... الصين ! » .

ان القديس ماكس قليل الحظ في انتقاء أمثله . ففي الصفحة ١١٦ ينسب بالطريقة نفسها الى الاميركيين الشماليين « دين الاستقامة » . ان أوغند شميين على ظهر البسيطة ، الصينيين الذين هم محتالون من النمط « البطريركي » ، واليانكيين الذين هم محتالون من النمط المتحضر ، هما في نظره اناس « متواضعون » و « فاضلون » و « مستقيمون » . ولو انه راجع اوراقه المنتحلة لوجد ان الاميركيين الشماليين مصنفون كمحتالين في الصفحة ٨١ من **فلسفة التاريخ** ، وكذلك الصينيين في الصفحة ١٢٠ .

ان « المرء » - هذا الصديق المخلص - يمد لرجلنا الصالح القديس يد المعونة الآن كي ينتقل الى **الابتكار** ، ومن الابتكار تردده « و » الى « العادة » ، وبذلك تكون المواد قد هيئت من اجل تحقيق ضربة معلم في

**التأمل التاريخي الخامس** : « في الحقيقة انه ليس ثمة شك في ان الانسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للاشياء والعالم » - من الجوع على سبيل المثال .

« و » - وهذه نتيجة طبيعية تماما -

« **يؤسس علما خاصا به** » - « شترنر » في حاجة اليه الآن -

« عالما مالوفا لديه حيث يشعر هو وحده انه في بيته » ، - « وحده » : بعدما اقام بادئ الامر « كما في بيته » ، بفضل « العادة » ، في « العالم » القائم -

« اي يشيد لنفسه سماء » - ما دامت الصين تسمى امبراطورية السماء ؛

« **ذلك انه ليس للسماء في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي** للانسان » - بينما ليست هي في معناها الفعلي على النقيض من ذلك ، سوى تصور للانسان الذي يأخذ وطنه الخاص على انه وطن ليس خاصا به ؛

« **الوطن حيث لا يخضع بعد الان لاية قوة غريبة عنه** » - يعني حيث يخضع في حقيقة الامر لقواه الخاصة التي تلوح في عينيه غريبة عنه . وانا نعرف بقية القصة

«لقديمة . « على النقيض من ذلك » ، كي نستخدم كلمات القديس برونو ، أو « أنه لمن السهولة بكل تأكيد » ، كي نستخدم كلمات القديس ماركس ، أن تصاغ هذه العبارة بالطريقة التالية :

عبارة شترنر التي لا تزعم

العبارة ذاتها بعد تنقيحها

الشمول أو حتى الإصالة

« في الحقيقة انه ليس معه ست »  
 — لان الصين تسمى امبراطورية  
 السماء ، ولان « شترنر » يتحدث  
 عن الصين بالقبط . ولانه « اعتاد »  
 بواسطة الجهل « ان يحمي نفسه  
 من المضايقات المزعجة للأشياء  
 والعالم ، وأن يؤسس عالما خاصا  
 به . عالما مألوفاً لديه حيث يشعر هو  
 وحده انه في بيته » — لهذا السبب  
 « يشيد لنفسه سماء » انطلاقاً من  
 امبراطورية السماء الصينية .  
 « ذلك انه في الحقيقة ليس »  
 للمضايقات المزعجة للعالم والأشياء  
 « من معنى آخر سوى » كونها  
 الجحيم « الحقيقي » للأرواح « حيث »  
 كل القوى « تسود عليه وتتحكم فيه »  
 على أنها شيء « غريب عنه » ، لكنه  
 جحيم يعرف هو كيف يحوله الى  
 « سماء » بأن « يجعل نفسه مفتربا »  
 عن جميع « التأثيرات الدنيوية » ،  
 وبأن يتخلص من جميع العقائق  
 والقرائن التاريخية ، وبالتالي فهو  
 لا يحسبها بعد الآن غريبة ؛  
 « وباختصار » ، جحيم « حيث »  
 ترفض حثالات الوجود الأرضي «  
 والتاريخ ، وحيث شترنر « لا  
 يكشف » في « نهاية العالم » مزيداً  
 من « التضال » — وبذلك يكون كل  
 شيء قد قبل .

« في الحقيقة انه ليس ثمة شك  
 في أن الإنسان يحمي نفسه بواسطة  
 العادة من المضايقات المزعجة للأشياء  
 والعالم ، ويؤسس عالماً خاصاً به ،  
 عالماً مألوفاً لديه حيث يشعر هو وحده  
 انه في بيته ، الخ . أي يشيد لنفسه  
 سماء . ذلك انه ليس « للسماء »  
 في الحقيقة من معنى آخر سوى  
 كونها الوطن الحقيقي للإنسان ،  
 حيث لا يخضع بعد الآن لاية قوة  
 غريبة عنه أو اية سيطرة خارجية ،  
 ولا يجعله أي تأثير دنيوي بعد الآن  
 مفتربا عن ذاته ، وباختصار حيث  
 ترفض حثالات الحياة الأرضية ،  
 وحيث لا حاجة به بعد الآن الى التضال  
 ضد العالم ، وبالتالي حيث لا ينكر  
 عليه في هذا العالم أي شيء بعد  
 الآن » ( ص : ٨٥ ) .

### « التامل التأريخي » السادس : يتخيل شترنر في الصفحة ٩٠ أنه

« في الصين اتخذت الاحتياطات لجميع الأمور ؛ فمهما كانت الأحداث ،  
فإن الرجل الصيني يعرف دائما ما يجب عليه أن يفعل ، ولا حاجة به  
إلى اتخاذ القرار وفقا للظروف ؛ فليس ثمة حالات غير متوقعة يعكس  
هدوءه السماوي » .

حتى ولا قصف المدفعية البريطانية - أنه يعرف على وجه الدقة « ما يجب عليه  
أن يفعل » ، وبصورة خاصة في مواجهة المراكب البخارية والقنابل المتفجرة التي لم  
يشأ هذا قط (٨٠) .

لقد استخلص القديس ماكس هذا من فلسفة التاريخ لهيفل ، الصفحتين ١١٨  
و ١٢٧ ، اللتين كان لا بد له طبعا أن يضيف إليهما شيئا « أوحده » كيما يكمل فكرته  
كما هي وإرادة أصلا .

ويستطرد القديس ماكس :

« ونتيجة ذلك فإن الجنس البشري يرتقي الدرجة الأولى من سلم  
الحضارة بفضل العادة ، وما دام الجنس البشري يتخيل أنه إذا تسلك  
الحضارة فقد ارتقى إلى السماء ، إلى مملكة الحضارة أو الطبيعة الثانية ،  
فانه يرتقي فعليا للدرجة الأولى - من السلم السماوي » ( ص : ٩٠ ) .

« بنتيجة ذلك » ، أي لان هيفل يبدأ التاريخ بالصين ، ولان « الرجل الصيني لا  
يفقد أعصابه » ، فإن « شترنر » يحول الجنس البشري إلى شخص « يرتقي الدرجة  
الأولى من سلم الحضارة » ، ويفعل ذلك في حقيقة الأمر « بفضل العادة » ، لان المعنى  
الوحيد للصين بالنسبة إلى شترنر هو كونها تجسيد « العادة » . ومنذ الآن ، فإن هدف  
صاحبنا المتحمس للمقدس هو تحويل هذا « السلم » إلى « سلم سماوي » ، ما  
دامت الصين تسمى أيضا إمبراطورية السماء . « وما دام الجنس البشري يتخيل  
؛ ولكن « من أين » لشترنر « المعرفة الجيدة بكل الأشياء » التي يتخيلها الجنس  
البشري ، أنظر ويغان ( ص : ١٨٩ ) - هذا ما كان ينبغي لشترنر إثباته - أولا أنه  
يحول « الحضارة » إلى « سماء الحضارة » ، وثانيا أنه يحول « سماء الحضارة »  
إلى « حضارة السماء » - ( وهي فكرة تنسب إلى الجنس البشري ، لكن يتبين لنا  
في الصفحة ٩١ انها فكرة لشترنر ، الأمر الذي يمنحها صياغتها الحقيقية ) - ومن  
جاء ذلك يرتقي فعليا للدرجة الأولى من السلم السماوي . « وما دام يتخيل أنه يرتقي  
الدرجة الأولى من السلم السماوي ، فانه - من جراء ذلك - يرتقيها فعليا ! « ما دام » .

« المراهق » « يتخيل » أنه يصبح روحا تقيا ، فانه يصبح كذلك فعليا ! انظر « المراهق » و « المسيحي » بشأن الانتقال من عالم الأشياء الى عالم الروح حيث ترد الصيغة البسيطة لهذا السلم السماوي للفكر « الأوحد » .

**التأمل التاريخي السليح** ، ص : ٩٠ . « اذا كانت المغولية » ( التي تأتي مباشرة بعد السلم السماوي ، هذا السلم الذي أتاح « شترنر » ، بفضل الفكرة المنسوبة الى الجنس البشري ، ان يقرر وجود كائن روحي ، اذا كانت المغولية قد قررت وجود الكائنات الروحية » ( بالآخرى - اذا كان « شترنر » قد نصب أوهامه بشأن وجود المغول الروحي على انها حقيقة واقعة ) ، « فان القوزاق قاتلوا الذين آلاف السنوات ضد هذه الكائنات الروحية ، كيما يستطيعوا أن يسبروا غورها » ( المراهق الذي يصبح رجلا و « يسمى طوال الوقت » « لان يتغلغل خلف الأفكار » ، المسيحي الذي « يسمى طوال الوقت » « لان يستقصي أعماق الألوهية » ) . وما دام الصينيون قد لاحظوا وجود بعلم الله آية كائنات روحية ( ان « شترنر » ، من جهته ، لا يتحقق من وجود كائن واحد ، باستثناء سلمه الإلهي ) - فلا بد للقوزاقين أن يتخاصموا آلاف السنوات مع « هذه الكائنات الروحية » الصينية الأصل ؛ والأكثر من ذلك ان شترنر يسجل بعد سطرين انهم فعليا « اجتاحت السماء المغولية ، التين » . ويستطرد : « متى يدمرون هذه السماء ، متى يصبحون أخيرا قوزاقا حقيقيين و يصبحون أنفسهم ؟ » ان لدينا هنا الوحدة السالبة ، التي ظهرت من قبل في هيئة الإنسان ، وقد تجسدت الآن في « القوزاقي الحقيقي » ، أي القوزاقي القوزاقي الذي ليس هو من النمط الزنجي ولا من النمط المغولي . انه هنا مجرد مفهوم ، كائن متميز من القوزاقيين الفعليين ومعارض لهم من حيث هو - « المثل الأعلى للقوزاقي » ، من حيث هو « دعوى » ، « رسالة » ، من حيث هو « المقدس » ، من حيث هو القوزاقي « المقدس » ، « القوزاقي الكامل » ، « الذي ليس هو غير » القوزاقي « في السماء - الله » .

« في سياق النضال الكئود للعرق المغولي ، شيد الناس سماء » - ذلك هو إيمان « شترنر » ( ص : ٩١ ) ، الذي ينسى ان المغوليين الحقيقيين معنيون بالخراف أكثر بما لا يقاس من عنايتهم بالسماء (١) - « عندما انصرف أولئك الذين من العرق القوزاقي ، بقلر ما كان لهم شأن بالسماء ... الى مهمة اجتياح السماء » . شيعوا سماء ، عندما ... بقلر ما كان لهم ... انصرفوا . ان هذه « الفكرة عن التاريخ » يعبر عنها بكل تواضع في متتالية من الإزمنة (ب) لا « تدعى » هي الأخرى

( ٢ ) تورية في الإلانية تعتمد على الكلمات «Die Hämme» (الخراف) و «Die Himmab» (السموات) .  
Consecutio Temporum ، باللاتينية في النص الاصلي . والقصدو ازمة الافعال . (ب)

حقاً في شكل كلاسيكي ، « أو حتى » في الصواب التحوي ؛ ان انشاءاته النحوية صورة  
عن الانشاء التاريخي . « وعلى هذا تقتصر » « مزاعم » « شترنر » التي « تيلسغ  
بذلك هدفها الأخير » .

**التأمل التاريخي الثامن** ، الذي هو تأمل التاملات ، الالف والياء في كل التاريخ  
بحسب شترنر : ان جاك المفعل لا يرى في كل تطور الشعوب . كما جرى حتى الآن ،  
وهو ما البتاه من البداية ، أكثر من سلسلة متعاقبة من السموات ( ص : ٩١ ) يمكن  
التعبير عنها كذلك كما يلي : ان اجيال العرق القوزاقي التي تماقت الواحد تلو  
الأخر حتى يومنا الحاضر لم تفعل شيئاً أكثر من المماحكة بشأن مفهوم الفضيلة ( ص : ٩٢ ) ،  
وقد « اقتصر نشاطها على هذا » ( ص : ٩١ ) ، ولوانها انتزعت من راسها هذه الفضيلة التاسعة ،  
هذا الشبح ، فلعلها كانت تتوصل الى تحقيق بعض الاشياء ؛ وعلى ما كانت الامور ، فانها لم  
تتوصل الى تحقيق اي شيء ، اي شيء على الاطلاق ، ولم يكن لها بد من القبول  
بالقصاص الذي فرضه عليها القديس ماكس كما لو كانت تلامذة . وانه لما يتفق كل  
الاتفاق مع مفهوم عن التاريخ ان يستحضر في النهاية ( ص : ٩٢ ) « الفلسفة التأملية  
كيما » تجد فيها هذه المملكة السماوية ، مملكة الارواح والاشباح ، نظامها اللائق »  
— وهي تتصور في فقرة لاحقة على انها « ملكوت الارواح الكامل » .

ما الذي يوجب على اولئك الذين يفهمون التاريخ بالطريقة الهيغلية ان ينتهوا  
آخر الامر ، كنتيجة لكل التاريخ السابق ، الى ملكوت الارواح هذا الذي يجد الكمال  
والنظام في الفلسفة التأملية ؟ لقد كان في مكتبة « شترنر » ان يجد حل هذا السر  
ببساطة تامة عند هيغل بالذات . ففي سبيل الوصول الى هذه النتيجة « يجب ان  
تؤخذ فكرة الروح على انها الاساس ، ومن بعد يجب ان يبين ان التاريخ هو عملية  
الروح نفسه » ( فلسفة التاريخ ، III ، ص : ٩١ ) . وعندما تفرض « فكرة الروح »  
على التاريخ كأساس له ، فانه من اليسر جداً ، بالطبع ، ان « يبين » انها تصادف من  
جديد في كل مكان ، ومن بعد ان تحمل على « ايجاد النظام اللائق » بفضل وصف هذا  
السياق كله على أنه عملية .

وبعدما يحمل القديس ماكس جميع الاشياء على « ان تجد نظامها اللائق » ،  
فان في مقدوره الآن ان يهتف بكل حماسة : « ان الرغبة في كسب الحرية للروح ، تلك  
هي المغولية » ، الخ ، ( راجع ص : ١٧ . « ان اخراج الفكر المحض الى النور ، الخ ،  
— تلك هي فرحة المراهق » ، الخ ) ، وان يعلن بكل مراعاة ايضاً : « وبالتالي فانه  
من الواضح ان المغولية ... تمثل اللا حسية واللا طبيعية » الخ — في حين كان من  
واجبه ان يقول : انه لئن الواضح ان المغولي ليس سوى المراهق القنوع الذي يمكن ،  
باعتبار انه اكار عالم الاشياء ، تسميته ايضاً « لا طبيعية » ، و « لا حسية » ، الخ .

لقد بلغنا من جديد النقطة حيث يستطيع « المراهق » ان يتحول الى « الرجل » :



« لكن من ذا يحول الروح الى عذمة ؟ هو ، الذي مثل الطبيعة بواسطة الروح على أنها ميدان الدم ، للحدود ، الانتقالي » ( أي تخيلها بهذه الصفة - وفقا للصفحة ١٦. وما يليها ، فقد تم ذلك من قبل المراهق ، وفيما بعد المسيحي ، ومن ثم المغولي ، فالقوزاقي المغولي ، لكن بكل معنى الكلمة من قبل المثالية وحدها ) ، « يستطيع هو وحده أيضا أن يحط الروح » ( يعني في مخيلته ) « الى هذه الدرجة ذاتها من العدمية » ( وبالتالي المسيحي أيضا ، الخ ) . ويهتف « شترنر » كلا ، عامدا الى ذات الحيلة التي طبقها في الصفحات ١٠ - ٢٠ بصدد الرجل ) ، « استطيع ان افعل ذلك ، وكل واحد منكم يعمل ويتصرف بوصفه الانا غير المحدودة يستطيع ان يفعل ذلك » ( ص : ٩٣ ) ، أي الانسان ، القوزاقي ، الذي هو بالتالي المسيحي الكامل ، المسيحي الحقيقي ، القديس ، تجسيد القدس .

وقبل أن نعالج المصطلحات اللاحقة ، نحن أيضا « نحب عند هذه النقطة » أن نخرج « تأملا تاريخيا » عن أصل « تأمل شترنر التاريخي عن مغولينا » ، وتفكرنا يختلف على أي حال عن تفكير شترنر في أنه « يزعم حقا الشمول والامالة » بصورة جازمة . ان جميع تأملاته في التاريخ ، وكذلك تأمله بشأن « الاقدمين » ، هي مزيج استمدت عناصره من هيفل .

ان الزنجي هو « الطفل » لان هيفل يقول في الصفحة ٨٩ من كتابه **فلسفة التاريخ** :

« أفريقيا هي بالطفولة التاريخ » . « حين نعرف الروح الافريقي » ( الزنجي ) « لا بد أن نتخطى كليا عن مقولة العمومية » ( ص : ٩٠ ) - أي على الرغم من أن الطفل أو الزنجي أفكارا ، فانهما لا يملكان **الفكرة** بعد . « عند الزوج لم يبلغ الوعي بعد موضوعية ثابتة ، مثلا الله ، والقانون ، حيث يملك الانسان **حمس ماهيته** » . . . الامر الذي يترتب عليه ان معرفة **الماهية المطلقة** معدومة هنا كليا . ان الزنجي يمثل الانسان الطبيعي في كل افتقاره الى التقيد » ( ص : ٩٠ ) . « على الرغم من انه لا بد أن يكونوا واعين لتبعيئتهم للعوامل الطبيعية » ( للاشياء كما يقول « شترنر » ) « فان هذا الشعور لا يؤدي بهم على أية حال الى وعي كائن أعلى » ( ص : ٩١ ) .

اننا نصادف هنا من جديد جميع تعريفات شترنر للطفل والزنجي : **التبعية** للاشياء ، والاستقلال بالنسبة الى الأفكار ، وعلى الاخص « الفكر » ، و « الماهية » ، و « الماهية المطلقة » ( القدسة ) ، الخ .

لقد وجد ايضا المغول ، والصينيين بصورة خاصة ، عند هيفل الذي يرى فيهم بداية التاريخ ، وما دام التاريخ عند هيفل أيضا هو تاريخ ارواح ( لكن ليس بذلك **القدر** من الصبائية الذي تصادفه عند « شترنر » ) ، فانه من البدهي ان المغول هم

الذين ادخلوا الروح الى التاريخ وهم المثلون الاصليون لكل شيء « مقدس » . وبصورة خاصة يصف هيجل في الصفحة ١١٠ « المملكة المغولية » ( للدلاي لاما ) على أنها « المملكة الروحية » ، على أنها « مملكة الحكم الشيوقراطي » ، مملكة الروح والدين — بصورة متعارضة مع مملكة الصينيين الدنيوية . وبالطبع فإنه لا بد « لسترنر » أن يوحّد الصين مع المغول . وأنه ليرد في هيجل ، في الصفحة ١٤٠ ، كلمتا « **اللبا المغولي** » ، اللتان اشتق « شترنر » منهما « **مغوليته** » . وعلى أي حال ، فلو أنه أراد حقاً أن يرجع المغول الى مقولة « المثالية » ، فقد كان في مقدوره أن يجد في نظام الدلاي لاما والبوذية « ماهيات روحية مقررة » مختلفة الاختلاف كله عن « سلمه الروحي » . الهش . بيد أن الوقت لم يتسع له حتى للنظر بصورة لائقة في **فلسفة التاريخ** لهيجل . ان خاصية موقف شترنر من التاريخ وفرادته تستقيمان في أن الاناني عنده يتحول الى ناسخ « أخرق » لهيجل .

## ب — الكاثوليكية والبروتستانتية

### ( راجع « اقتصاد العهد القديم » )

ان ما نسميه الكاثوليكية هنا يسميه « شترنر » « العصر الوسيط » ، لكن بما أنه يخطئ ( كما « في جميع الأشياء » ) المضمون الديني القدس للعصر الوسيط ، دبانة العصر الوسيط ، مع العصر الوسيط الفعلي ، الدنيوي ، بلحمه ودمه ، فأننا نفضل أن نعطي المسألة اسمها الصحيح في الحال .

كان « العصر الوسيط مرحلة طويلة كان الناس فيها راضين بوهم حيازتهم الحقيقة » ( لم يكونوا يملكون مطالب أو نشاطات أخرى ) ، « دون أن يفكروا بصورة جدية ما اذا كان يجب على المرء أن يكون حقيقياً هو نفسه كيما يمتلك الحقيقة » — « في العصر الوسيط كان الناس ( يعني العصر الوسيط بأكمله ) يملكون الجسد ، كيما يصبحوا قادرين على أن يأخذوا القدس في ذواتهم » ( ص : ١٠٨ ) .

يعرف هيجل علاقة الإنسان بالالهي في الكنيسة الكاثوليكية كما يلي :

« علاقة بالمطلق المرجع الى شيء خارجي خالص » ( المسيحية في شكل الوجود الخارجي ) ( **تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٢٨ ) ، وفي مواضع أخرى ) . صحيح أنه يجب على الفرد أن يتطهر كي يتناول الحقيقة ، لكن « هذا يجري أيضاً بطريقة خارجية : الغفرانات مدفوعة الثمن ، والصوم ، وتغليب الذات ، وزيارة الأماكن المقدسة ، والحب » ( المصدر ذاته ، ص : ١٤٠ ) .

ويقوم « شترنر » بهذا الانتقال بقوله

« كما يجب على الناس أن يجهدوا عيونهم كي يشاهدوا شيئا بعيدا ..  
كذلك كانوا يملكون الجسد » ، الخ .

وبما أن العصر الوسيط يتوحد مع الكاثوليكية بالنسبة إلى « شترنر » ، فمن الطبيعي أن ينتهي مع لوثر ( ص : ١٠٩ ) ، وأن لوثر نفسه ليرجع إلى التعريف المفهومي التالي الذي سبقته مصادفته بصد المراهق ، في الحوار مع شليفا وفي مواضع أخرى :

« إن الإنسان ، إذا أراد أن يبلغ الحقيقة ، يجب أن يصبح حقيقيا مثل الحقيقة بالذات . إن ذلك الذي يملك الحقيقة بصورة مسبقة في الإيمان يستطيع وحده المشاركة فيها » .

ويقول هيفل فيما يتعلق باللوثرية :

« ليس ثمة حقيقة للإنجيل [ ... ] إلا في العلاقة الحقيقية التي تربط الفرد بهذا الإنجيل نفسه ... إن العلاقة الجوهرية للروح توجد بالنسبة إلى الروح فقط ... ومن هنا كانت علاقة الروح بهذا المضمون كما يلي :  
إن المضمون جوهرى طبعيا ، لكن ما لا يقل جوهرية عن ذلك أن الروح المقدس والتكريسي يجب أن يملك علاقة به » . ( تاريخ الفلسفة ، III - ص : ٢٥٤ ) .  
« والحال أن هذا هو الإيمان اللوثرى - أنه يطلب منه ( أي من الإنسان ) « إيمان هو وحده يمكن أن يؤخذ حقا بمصين الاعتبار » ( المصدر ذاته ، ص : ٢٣٠ ) .  
« أن لوثر ... يؤكد أن الإلهي لا يكون الهيا إلا بقدر ما يدرك في هذه الروحانية الذاتية للإيمان » ( المصدر ذاته ، ص : ١٣٨ ) .  
« أن عقيدة الكنيسة » ( الكاثوليكية ) « هي الحقيقة على أنها حقيقة كائنة » ( فلسفة الدين ، II ، ص : ٣٣١ ) .

ويستطرد « شترنر » :

« وفقا لذلك ، تنشأ عند لوثر المعرفة بأن الحقيقة ، لأنها فكر ، لا توجد إلا بالنسبة إلى الإنسان المفكر ، وهذا يعني أن على الإنسان أن يتبنى وجهة نظر مغايرة بصورة جفرية ، وجهة نظر الإيمان » ( بالابال ) « وجهة النظر العلمية ، أو أيضا وجهة نظر الفكر تجاه موضوعه ، الفكرة » ( ص : ١١٠ ) .

وإذا تركنا التكرار الذي « يحشره » « شترنر » هنا مرة ثانية ، فإن الانتقال

من الإيمان الى الفكر يستأهل وحده الانتباه . ويقوم هيجل بهذا الانتقال على الوجه التالي :

« بيد أن هذا الروح » ( ألا وهو الروح المقدس والتكريسي ) « هو ثانياً ، لكن بصورة جوهرية أيضاً ، روح مفكر . وأن الفكر ، من حيث هو فكري ، يجب أن يكون له تطوره فيه » ، إلخ ، ( ص : ٢٢٤ ) .

ويستطرد شترنر :

« إن هذه الفكرة » ( « أنني روح ، وروح فقط » ) « تتخلل تاريخ

الإصلاح حتى يومنا الحاضر » ( ص : ١١١ ) .

فانطلاقاً من القرن السادس عشر ، لا وجود بالنسبة الى « شترنر » لأي تاريخ آخر غير تاريخ الإصلاح - وفصلاً عن ذلك فهو لا يملك عن هذا التاريخ إلا التصور الهيجلي وحده .

لقد قدم القديس ماكس مرة أخرى البرهان على إيمانه المعلق . لقد أخذ مرة أخرى جميع إوهام الفلسفة التأملية الألمانية على أنها حقيقة حرفية ؛ والحقيقة أنه جعلها أكثر تأملية وأكثر تجريداً أيضاً . فلا وجود بالنسبة إليه إلا لتاريخ الدين والفلسفة - وهذا التاريخ لا وجود له عنده إلا من خلال وساطة هيجل ، الذي أصبح مع مرور الزمن المدود العمومي ، المرجع بالنسبة الى جميع الألمان الذين ينخرطون في الوقت الحاضر في التأمل بشأن المبادئ وفي صناعة الأنظمة ،

الكاثوليكية = العلاقة بالحقيقة من حيث هي موضوع ، الطفل ، الزنجي ، « الإقدمون » .

البروتستانتية = العلاقة بالحقيقة في الروح ، المراهق ، المغولي ، « المحدثون » .

وكان المخطط نافلاً برمته ، ما دام هذا كله قد توفر من قبل في القسم عن « الروح » ..

وكما نوه من قبل في « اقتصاد العهد القديم » ، فإنه في الإمكان الآن في إطار البروتستانتية إظهار الطفل والمراهق على المسرح من جديد في « أشكال » جديدة ، كما يفعل « شترنر » فعلياً في الصفحة ١١٢ ، حيث الفلسفة التجريبية الإنكليزية تمثل الطفل ، بصورة متعارضة مع المراهق الذي يجسد الفلسفة التأملية الألمانية . وأنه لينهب هنا هيجل من جديد ، الذي يظهر في هذا الموضع ، كما في أماكن أخرى عديدة من « الكتاب » ، على أنه « المرء » .

« طرد المرء » - أي هيجل - « سيكون من مملكة الفلسفة » . « وفي الحقيقة

إن ما يسمى الفلسفة الإنكليزية لم تمض فيما يبدو الى أبعد من

الاكتشافات التي حققها مفكرون نيثرون فيما يقال من امثال بيكون  
وهيوم » ( ص : ١١٢ ) .

ويمبر هيفل عن هذا كما يلي :

« ان يكون هو في الحقيقة الزعيم الحقيقي والممثل الفعلي لما يسمى  
الفلسفة في انكلترا ، ولم يتجاوز الانكليز بمد في حال من الاحوال »  
( تاريخ الفلسفة ، III ، ص : ٢٥٤ ) .

ان الناس الذين يسميهم « شترنر » « مفكرين نيرين » يسميهم هيفل (المصدر  
ذاته ، ص : ٢٥٥ ) « الرجال المثقفين في العالم » ، الذين يحولهم القديس ماركس في  
احدى المناسبات الى « سيطرة الطبيعة الطفولية » ، ذلك انه يجب على الفلسفة  
الانكليز ان يمثلوا الطفل . وان يكون ليحظر عليه ، لهذا السبب السخيف ذاته ،  
ان يكون قد « عني بقضايا اللاهوت ومسائله الرئيسية » ، كاتنة ما كانت شهادة  
مؤلفاته ( وعلى الاخص De Dignitate et Augmentis Scientiarum  
و Novum Organum . والدراسات ) . وبالمقابل ، فان « الفكر  
الالمانى ... هو الذي يكتشف في المحل الاول الحياة في ... المعرفة بالذات » ( ص :  
١١٢ ) ، ذلك انه الراحل . وهذا كريستينوس من جديد (١) !

اما كيف تحول شترنر ديكرت الى فيلسوف الماني : فيستطيع القارئ ان  
يرى ذلك بنفسه في « الكتاب » ، ص : ١١٢ .

## د - التراتب

لم يرَ جاك المفعل في التاريخ ، في كل عرضه السابق ، الاننتاج الافكار المجردة  
— او بالاحرى نتاج افكاره الخاصة عن هذه الافكار المجردة — ان التاريخ بالنسبة اليه  
مسير بهذه الافكار التي تنحل جميعا ، في آخر تحليل ، في « المقدس » . وان هذه  
السيطرة « المقدس » ، للفكر ، للفكرة المطلقة الهيكلية ، على العالم التجريبي هي  
التي سيمعد الان الى وصفها ، ممثلا اياها على انها علاقة تاريخية قائمة في الوقت  
الحاضر ، على انها سيطرة القديسين ، سيطرة الايديولوجيين على العالم المتبدل —  
ذلك هو التراتب . وانا لنجد في هذا التراتب ان ما كان من قبل متتالية يصبح الان  
متواقتا ، بحيث ان احد التشكيلين المتواجدين للتطور يسود الشكل الآخر . وهكذا  
فان المراهق يسود الطفل ، و المولي يسود الزنحي ، والحديث يسود القديم ، والاناني  
الذي يضحي بنفسه (الواطن) (٢) يسود الاناني بالمعنى العادي للكلمة (البورجوازي) (ب) ،

(١) Citoyen ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Bourgeois ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الخ - انظر « اقتصاد العهد القديم » . من قبل كان « عالم الافكار » « يدمر » « عالم الاشياء » ؛ أما هنا فان « عالم الافكار » يسود « عالم الاشياء » . ومن الطبيعي أن الحصلة لا بد أن تكون أن السيطرة التي يمارسها « عالم الافكار » منذ البداية في التاريخ تمثل كذلك في نهاية هذا التاريخ على أنها سيطرة المفكرين الحقيقية - وفي آخر تحليل ، كما سيتبين لنا ، سيطرة الفلاسفة التامليين - على عالم الاشياء ، بحيث لا يتبقى أمام القديس ماكس إلا أن يقاتل ضد أفكار الإيديولوجيين وتصوراتهم وأن يتغلب عليها كما يجعل نفسه « مالكا لعالم الاشياء وعالم الافكار » .

**« التراتب هو سيطرة الفكر ، سيطرة الروح . ونحن لا نزال خاضعين للتراتب حتى يومنا الحاضر ، خاضعين لنير أولئك الذين يعتمدون على الافكار ، والافكار »** - من ذا لم يلاحظ ذلك منذ زمن طويل ؟ - « هي المقدس » ( ص : ٩٧ ) . ( لقد حاول شترنر أن ينفي هذه التهمة بأنه لم ينتج في كتابه برمته سوى « الافكار » ، أي « المقدس » ، بعدم انتاجه فعليا أية افكار في أي موضع منه على الاطلاق . وصحيح انه ينسب الى نفسه في **موجة** و**يفان الفصلية** « البراهمة في التفكير » ، أي حسب تفسيره الخاص البراعة في صنع « المقدس » - وهذا ما نعترف له به ) - « أن التراتب هو **السيطرة الاسمي للروح** » ( ص : ٦٧ ) . - « لم يكن التراتب في **العصر الوسيط** إلا تراتبا ضعيفا ، ذلك أنه كان ملزما بأن يسمح لهمجية العالم «الدنس بالتواجد معه دونما قيد في جميع أشكالها » ( سوف نرى أجلا ) من أين يعرف شترنر مثل هذه المعرفة الجيدة كل ما كان التراتب ملزما بأن يفعله » ( والإصلاح وحده قد وطد سلطان التراتب » ( ص : ١١٠ ) . في الحقيقة أن « شترنر » يحسب أن «سيطرة الأرواح لم تكن من قبل قط على هفلا «القدر من الشمول والقدرة الكلية » كما هي الحال بعد الإصلاح ؛ أنه يحسب أن هذه السيطرة للأرواح « بدلا من أن تفصل الفن والنولة والعلم عن المبادئ الدينية قد أخرجتها من الواقع كليا ورفعتها إلى ملكوت الروح بفضل تشريبها بالدين » .

أن هذه النظرة الى «التاريخ الحديث لا تفعل سوى أن تكرر باسهاب (١) الوهم القديم للفلسفة التاملية بشأن سيطرة الروح في التاريخ . وفي الحقيقة أن هذه الفترة لتبين أيضا بأي إيمان أعمى يأخذ جاك المغفل الساذج النظرة الى العالم المستمدة من هيجل ، التي باتت تقليدية بالنسبة اليه ، على أنها **العالم الواقعي** ،

(١) in extenso ، باللاتينية في النص الأصلي .

و « يناور » على هذا الأساس . وان كل ما يمكن أن يتراءى على أنه « خاصته » و « أوجد » في هذه الفقرة إنما هو هذا الترتاب الذي يشكل تصويره الشخصي عن سيطرة الأرواح - وههنا أيضا سوف « ندرج » « تأملا » تاريخيا مقتضبا عن أصل الترتاب عند شترنر » .

يقول هيفل آراءه عن فلسفة الترتاب « بالأشكال » التالية :

« شاهدنا في جمهورية أفلاطون الفكرة بان على الفلاسفة أن يحكموا العالم ؛ وان هذه البرهة من التاريخ » ( المصور الوسيط الكاثوليكيه ) « هي العصر الذي يتم التأكيد فيه على ان **الروحي يجب أن يسيطر** ؛ بيد أن الروحي اكتسب معنى دقيقا : **السلطة الكليريكية** (أ) . رجال الكليروس ، هم الذين يجب أن يسيطروا . وهكذا فإن الروحي قد جعل كأننا خصوصيا ، فردا » . **تاريخ الفلسفة** ، II ( ص : ١٢٢ ) - « وبذلك فإن الواقع ، الحياة الأرضية ، قد نبهنا الله ... فبعض الأشخاص الغرادي وحدهم مقدسون ، والآخرون **دنيويون** » ( المصدر ذاته ، ص : ١٢٨ ) . ولأنه ليحدد بصورة أدق « النبذ الإلهي » كما يلي : « أن جميع هذه الأشكال » ( العائلة ، العمل ، الحياة العامة - الخ ) « تعتبر باطلة ، دنيوية » ( **فلسفة الدين** ، II ، ص : ٣٤٣ . « ان هذه الأشكال اتحاد مع الدنيوية الشرسة . **الدنيوية في ذاتها** ، في الحالة **الخام** » ( يستخدم هيفل لها في مكان آخر كلمة « همجية » ؛ راجع مثلا **تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٣٨ ) ، « وهذه الدنيوية ، في الحالة **الخام** ، لا يمكن إلا أن تكون **مسودة** » ( **فلسفة الدين** ، II ، ص : ٣٤٢ ، ٣٤٣ ) . - وبالتالي فإن هذه السيطرة « ترتاب الكنيسة الكاثوليكية » « هي سيطرة الهوى ، على الرغم من ادعائها بأنها سيطرة الروحي » ( **تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٣٤ ) . - **والحال ان سيطرة الروح الحقيقية لا يمكن ان تكون سيطرة حيث العنصر المضاد في حالة الخضوع أبدا** » ( المصدر ذاته ، ص : ١٣١ ) . - « ان المعنى الحقيقي هو أن **الروحي بصفته هذه** » ( « المقدس » حسب « شترنر » ) « يجب أن يكون العنصر **الحاسم** ، وهذا هو ما جرى حتى زماننا ؛ وهكذا فإننا نرى في **الثورة الفرنسية** » ( وهذا ما يراه « شترنر » وهو يتأثر خطي هيفل ) « ان **الفكرة المجردة يجب أن تسيطر** : فهي التي يجب أن تقرر دساتير الدولة وقوانينها ؛ وهي التي يجب أن تشكل الرابطة بين الناس ، ويجب أن يكون الناس واعين لأن **القيم القائمة فيما بينهم هي أفكار مجردة** ، الحرية ، المساواة ، الخ » ( **تاريخ الفلسفة** ، III ، ص : ١٣٢ ) . ويحدد

(١) ان البيلغرين متقاربتي الانبياء Das Geistige (الروحي) و Das Geissliche (الكليريكي).

هيفل سيطرة الروح الحقيقية كما أتت البروتستانتية بها ، بصورة متعارضة مع شكلها الناقص في التراتب الكاثوليكي ، بالعبارات التالية :

« **ان الحياة النبوية في ذاتها تصير روحية** » ( **تاريخ الفلسفة** ، III ص : ١٨٥ ) . « ان الالهى يتحقق في مجال الحياة الواقعية » ( وبالتالي فان الواقع لا يظل منبوذا من الله كما في الكاثوليكية - **فلسفة الدين** ،

II ، ص ٢٤٣ ) ، « ان التناقض » بين القداسة والدينونة « ينحل في **الحياة الاخلاقية** » ( **فلسفة الدين** ، II ) ( ص : ٢٤٣ ) ، « ان المؤسسات **الاخلاقية** » ( الزواج ، العائلة ، الدولة ،

النشاط الحرفي ، الخ ) « **الهية** ، **مقدسة** » ( **فلسفة الدين** ، II ، ص ٢٤٤ ) . ويعبر هيفل عن هذه السيطرة الحقيقية للروح في شكلين مختلفين :

« **الدولة** ، **الحكومة** ، **القانون** ، **الملكية** ، **النظام المني** » ( وكذلك الفن والعلم ، الخ ، كما نعرف من مؤلفاته الاخرى ) ، « هذه جميعا هي **العنصر الديني** ... مميّنا نفسه في شكل المحدود » ( **تاريخ الفلسفة** ، III ،

ص : ١٨٥ ) . واخيرا فان هذه السيطرة للعنصر الديني ، الروحي ، الخ ، يعبر عنها على انها سيطرة الفلسفة : « ان وعي الروحي هو الان » ( في القرن الثامن عشر ) « **الاساس الجوهري** ، وبذلك انتقلت السيطرة الى **الفلسفة** » ( **فلسفة التاريخ** ، ص : ٤٤٠ ) .

وهكذا فان هيفل ينسب الى التراتب الكاثوليكي للعصور الوسيطة النية في « ان يكون سيطرة الروح » ، وبالتالي يعتبره شكلا محدودا وناقصا لهذه السيطرة للروح التي تشكل البروتستانتية وما يزعم انه تطورها اللاحق فروتها . ومهما يمكن ان تكون وجهة النظر هذه مناقضة للتاريخ ، فان هيفل ليتطى على اية حال بقدر كاف من الدهنية التاريخية بحيث لا يتمادى في بسط عبارة « التراتب » ما وراء حدود المصو والوسيط . لكن القديس ماكس تلم ، عند هيفل نفسه ، ان العصر اللاحق « حقيقة » العصر السابق ؛ وبالتالي فان عصر سيادة الروح الكاملة يشكل حقيقة ذلك العصر الذي كانت سيطرة الروح فيه ناقصة بعد حتى درجة كبيرة بحيث كانت البروتستانتية حقيقة التراتب ، وبالتالي كانت **التراتب الحقيقي** . وعلى اية حال ، فما دام التراتب **الحقيقي** وحده يستحق ان يدعى تراتبا ، فانه من الواضح ان تراتب المصور الوسيط لا بد ان يكون « ضعيفا » ، وكان من الاسر على شترن ان يثبت ذلك بقدر ما كان هيفل يصف نقصان سيطرة الروح في المصور الوسيط في الفقرة الموردة اعلاه وفي مئات الفقرات الاخرى . ولم تكن به حاجة لاكثر من ان ينسخ هذه الفقرات جميعا ، فجماع عمله « الخاص » يستقيم في استبدال كلمة « تراتب »



« بسيطرة الروح » . ولم تكن به حاجة حتى الى صياغة الحجة البسيطة التي تمكن سيطرة الروح من التحول دون مزيد من الفوضاء الى تراتب . ألم يكن رايانا شاعرا بين المنظرين الايمان ان يعطوا النتيجة اسم السبب بحيث يردون مثلا الى مقولة اللاهوت جميع الامور التي نشأت عن اللاهوت والتي لم ترتفع بعد على وجه الدقة الى مستوى مبادئ هؤلاء المنظرين - مثلا فلسفة هيغل التاملية ووحداية الوجود عند شتراوس ، الخ - وهي حيلة سادت بصورة خاصة عام ١٨٤٢ . وانه ليترتب كذلك على الفقرات الواردة اعلاه ان هيغل : ١ - يعتبر الثورة الفرنسية طورا جديدا واكثر كمالاتا لسيطرة الروح هذه ؛ ٢ - يرى في الفلاسفة حكام العالم في القرن التاسع عشر ؛ ٣ - يؤكد ان الافكار المجردة وحدها تملك قيمة بين الناس في الوقت الحاضر ؛ ٤ - ان الزواج والعائلة والدولة والنشاط الحرفي والنظام المدني والملكية ، الخ ، تعتبر بصورة مسبقة « الهية ومقدسة » بوصفها « **العنصر الديني** » ؛ ٥ - انه يقدم **الاخلاقي** ، بوصفها القداسة الدنيوية او الدنيوية المقدسة ، على انها الشكل الاعلى والاخير لسيطرة الروح على العالم - وهي جميعا امور تكرر **كلمة** **فكلمة** عند « شترنر » .

ووفقا لذلك ، فليس ثمة حاجة الى قول المزيد او اثباته بشأن تراتب شترنر - باستثناء السبب في ان القديس ماكس نسخ هيغل - وهي حقيقة لا بد على أية حال من اجل تفسيرها من المزيد من المعطيات المادية ، وبالتالي فهي لهذا السبب بالذات غير قابلة للتفسير الا بالنسبة الى أولئك الذين افلوا الجو البرليني جيدا . اما كيف نشأت الفكرة الهيغلية عن سيطرة الروح - فتلك مسألة اخرى ، وبهذا الشأن انظر ما قبل أملاه .

ان السبب في ان القديس ماكس يتبنى الفكرة الهيغلية عن سيطرة الفلاسفة على العالم ويحولها الى تراتب يكمن في 'الانعدام المطلق للفكر النقدي لدى قديسنا وفي سداجته ، وكذلك في جهالته « المقدسة » او العضالة (١) : انه يكفي بالقاء نظرة سريعة على التاريخ ( يعني في حقيقة الامر برؤية التاريخ من خلال (ب) مؤلفات هيغل التاريخية ) دون ان « يعرف » « الشيء » الكثير عنه . وبالفعل ، فلم يكن له بد ان يخشى انه حالما « يعلم » شيئا ما ، فانه سيكون عاجزا عن « الالفاء بواسطة الحل » ( ص : ٩٦ ) ، وانه سوف يبقى اذن يتخبط في « نشاط الحشرة الصاخب » - وهو سبب كاف كي لا يعتمد الى « الفاء » جهالته الخاصة « بواسطة حلها » .

ان ذلك الذي ينصرف للمرة الاولى ، مثل هيغل ، الى انشاء مثل هذا المخطط

(١) ثورية لفظية تصمم ترجمتها : مقدسة ( Heilig ) . ومعناه ( Heillo ) .

(ب) ثورية لفظية اخرى : durchschauen ( التي نظرة سريعة ) ، و durchschauen ( نظر من خلال )

الذي ينطبق على التاريخ بكامله وعلى عالم اليوم الراهن في كل اتساعه ، لا يستطيع بالتأكيد أن يفعل ذلك بدون المعارف الإيجابية الجامعة ، وبدون طاقة عظيمة وبصيرة نافذة ، كما أنه لا يمكن أن يستغني عن معالجة التاريخ التجريبي في بعض الفقرات على الأقل . ومن جهة أخرى ، فإذا كان المرء راضيا باستثمار مخطط قائم من قبل وتحويله لأغراضه الخاصة ، وبيان هذا المفهوم « الشخصي » بواسطة أمثلة معزولة ( مثلا الزوج والغول ، والكاثوليكيين والبروتستانتين ، والثورة الفرنسية ، الخ ) - وهذا هو بالضبط ما يفعله مقاتلنا ضد « المقدس » - فإن أية معرفة بالتاريخ ليست ضرورية على الإطلاق إذن . وإن نتيجة هذا الاستغلال لا يمكن إلا أن تكون مضحكة : وإن كيل المضحك يطفح عندما يقفز المرء من الماضي الى قلب الحاضر المباشر ، وقد شاهدنا من قبل أمثلة على ذلك بخصوص « الهاجس » .

وأما بالنسبة الى التراتب الفعلي في العصر الوسيط ، فسوف نكتفي هنا بالإشارة الى أنه لم يكن له وجود على الإطلاق بالنسبة الى « الشعب » الى الجمهرة الكبرى من الكائنات البشرية . فبالنسبة الى الكتلة الكبرى من البشر لم يكن ثمة وجود سوى للاقطاعية ، ولم يكن التراتب موجودا إلا بقدر ما كان هو نفسه اقطاعيا أو ضد اقطاعي ( ضمن إطار الاقطاعية ) . ولقد كان للاقطاعية نفسها علاقات تجريبية كليا بأساسها . وليس التراتب ونضالاته ضد الاقطاعية ( نضالات ايدولوجي طبقة ضد هذه الطبقة بالذات ) سوى التعبير ايدولوجي للاقطاعية والنضالات النامية ضمن الاقطاعية بالذات - وهي تشمل أيضا على النضالات المحتدمة بين الأمم المنظمة اقطاعيا . إن التراتب هو الشكل المثالي للاقطاعية ؛ والاقطعية هي الشكل السياسي لعلاقات الإنتاج والمبادلة السائدة في العصر الوسيط . وبنتيجة ذلك ، فإنه لا يمكن تفسير نضال الاقطاعية ضد التراتب إلا بتحليل هذه العلاقات المادية العملية . وإن هذا التحليل ليضع من تلقاء ذاته حدا لتصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن ، الذي كان يأخذ لوهم العصر الوسيط على عهدها ، وعلى الأخص تلك الاوهام التي عمل الامبراطور والبابا على نشرها في نضالهما ضد بعضهما بعضا .

وما دام القديس ماكس لا يفعل سوى إرجاع التجريدات الهيغلية عن العصر الوسيط والتراتب الى « كلمات طنانة وأفكار تافهة » ، فليس هناك حافز لدراسة التراتب الفعلي ، التراتب التاريخي ، بمزيد من التفصيل .

وإنه ليتضح الآن مما سبق أن الخدمة يمكن قلبها أيضا ، فتعتبر الكاثوليكية ليس على أنها مرحلة أولية فحسب ، بل على أنها انكار التراتب الحقيقي أيضا ؛ وهكذا فإن الكاثوليكية = انكار الروح ، اللاروح ، الحسية ، ويستغل جاك المغفل هذه الفرصة ليقذفنا بموضوعه العظمى عن اليسوعيين الذين « اتقدونا من **اضمحلال** الحسية وانحطاطها » ( ص : ١١٨ ) . ما عساه كان يحدث « لنا » لو أن « انحطاط »

الحسية تحقق ، هذا ما لا نعلمه . ان مجمل الحركة المادية منذ القرن السادس عشر ، التي لم « نتقنا » من « اضمحلال » الحسية ، بل على التقيض من ذلك اعطت هذه « الحسية » اشكالا اكثر تطورا حتى درجة عظيمة ، لا وجود لها بالنسبة الى « شترنر » - ان اليسوعيين هم الذين فعلوا ذلك كله . وعلى اي حال ، قارن مع **فلسفة التاريخ** لهيفل ، ص : ٢٥٠ .

واما نقل القديس ماكس السيطرة القديمة للاكيريكيين الى العصور الحديثة ، فانه ينتهي الى تعريف هذه العصور الحديثة على انها « **الأكيريكية** » ؛ ومن بعد . اذ يعين من جديد الفارق الذي يفصل بين هذه السيطرة للاكيريكيين المنقولة الى العصور الحديثة عن سيطرة الكهنة في العصر الوسيط . فانه يصورها على انها سيطرة الايديولوجيين ، على انها « **المدرسية** » . وهكذا فان الأكيريكية = التراتب من حيث هو سيطرة الروح . والمدرسية = سيطرة الروح من حيث هي التراتب .

ويحقق « شترنر » هذا الانتقال البسيط الى الأكيريكية - الذي ليس هو انتقالا على الاطلاق - بواسطة ثلاثة تحولات جسيمة .

اولا ، ان « لديه » مفهوم الأكيريكية « في ايم امرىء » يحيا من اجل فكرة عظيمة ، من اجل قضية صالحة « القضية الصالحة بعد ! » ، « من اجل عقيدة . الخ » .

ثانيا ، ان شترنر في عالمه من الوهم « يصطدم ضد » الوهم القديم جدا لعالم لم يتعلم بعد ان يستغني عن « الكهنة » - يعني لا يزال « يحيا ويعمل في سبيل فكرة ، الخ » .

ثالثا ، تلك هي « سيطرة الفكرة » ، يعني الأكيريكية « ، ذلك ان « روبسبير على سبيل المثال » ( على سبيل المثال ! ) « وسان جوست » وهكذا دواليك « ( هكذا دواليك ! ) » قد كانوا كهنة حتى الصميم » ، الخ . ان هذه التحولات الثلاثة حيث « تكتشف » الأكيريكية ، و « تسبر » ، و « تستحضر » ( هكذا كله في الصفحة ١٠٠ ) ، لا تعبر بالتالي عن اي شيء اكثر مما اخبرنا به القديس ماكس من قبل عدة مرات ، الا وهو سيطرة الروح ، الفكرة ، المقدس ، على « الحياة » ( المصدر ذاته ) .

وبعدما تفرض « سيطرة الفكرة او الأكيريكية » كاساس على التاريخ بهذه الصورة ، فان في مقدور القديس ماكس طبعا ، دونما مشقة ، ان يجد هذه « الأكيريكية » من جديد في جماع التاريخ السابق ، وبذلك يصور « روبسبير على

سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » على أنهم كهنة ويوحدهم مع انوسان الثالث وغريغوريوس السابع ، بحيث ان كل الاحادية تتلاشى في مواجهة الاوحد . اليسوا جميعا ، بمعنى الكلمة الصحيح ، مجرد أسماء مختلفة ، اقنعة مختلفة لشخص واحد ، « الاكيريكية » التي صنعت التاريخ كله منذ اوائل المسيحية ؟ أما كيف « تصبح القطط جميعا رمادية اللون » في هذه الطريقة لتصور التاريخ ، ما دامت جميع الفوارق التاريخية قد « ألفت » و « حلت » في « فكرة الاكيريكية » - فان القديس ماكس يعمطينا في الحال مثالا باهرا عنه في « روبسبير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » . انه يبدأ هنا بايراد روبسبير بادىء الامر على انه « مثال » عن سان جوست ، ومن بعد سان جوست - على انه « وهكذا دواليك » لروبسبير . ومن ثم يضيف : « ان هؤلاء الممثلين للمصالح المقدسة يجابهون عالما من المصالح « الشخصية » ، « الدنيوية » ، « التي لا حصر لها » . وبالفعل ، من كان يجابههم ؟ الجيروندبون والترميدوريون (٨٢) الذين كانوا يأخذون باستمرار على هؤلاء الممثلين الحقيقيين للقوى الثورية ، اي للطبقة التي كانت وحدها ثورية حقا ؟ الكتلة « التي لا حصر لها » ( انظر « على سبيل المثال » مذكرات ر . لوفاسور (٨٢) ، « وهكذا دواليك » ، « اي » تاريخ السجون لونغاربه (٨٤) ، و صديقان الحرية ( والتجارة (٨٥) ) نبارير (٨٥) ، « وتاريخ فرنسا لمونفياير (٨٦) ، ونسءاء الى الاجيال القادمة (٨٧) لدام رولان ، ومذكرات ج . ب . لوفيه (٨٨) ، وحتى الابحاث التاريخية المغفرة لبوليو (٨٩) ، الخ ، وكذلك جميع محاضر جلسات المحكمة الثورية . « وهكذا دواليك » ) - يأخذون عليهم اذن انتهاكهم « للمصالح المقدسة » . للدستور ، والحرية ، والمساواة ، وحقوق الانسان ، والمؤسسات الجمهورية ، والقانون ، والملكية المقدسة (ب) . « على سبيل المثال » تقسيم السلطات ، والانسانية ، والاخلاق . والاعتدال ، « وهكذا دواليك » . لقد كان يعارضهم جميع الكهنة ، الذين اتهمهم بانتهاك جميع البنود الرئيسية والثانوية لكتاب التعليم المسيحي الديني والخلقي ( انظر « على سبيل المثال » تاريخ الكيوس فرنسا اثناء الثورة ، بقلم م . ر . (٩٠) بريس ، كتيبي كاثوليكي ، ٢٨٢٨ ، « وهكذا دواليك » ) . ان التفسير البورجوازي القائل انه خلال حكم الارهاب (ج) عمد « روبسبير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك » الى قطع رؤوس قوم شرفاء (د) انظر « على سبيل المثال » الكتابات

- |                  |                                  |
|------------------|----------------------------------|
| et du commerce   | (أ) ، بالفراسية في النص الاصلي . |
| sainte propriété | (ب) ، بالفرنسية في النص الاصلي . |
| règne du terreur | (ج) ، بالفرنسية في النص الاصلي . |
| honnêtes gens    | (د) ، بالفرنسية في النص الاصلي . |

المديدة للساذج السيد يليتيه ، مؤامرة روبسبير بقلم مونجوا (٩١) ، « وهكذا دواليك » يستأنفه القديس ماكس الذي يطميه التحول التالي : « لما كان الكهننة والمؤدبون الثوريون يخدمون الإنسان ، فقد قطعوا أعناق الناس » . وان هذا ليوفر عن القديس ماكس بالطبع عبء أضاعة حتى كلمة صغيرة « وحذاء » عن الأسباب التجريبية الفعلية الداعية الى قطع الرؤوس - وهي أسباب قائمة على مصالح دينوية حتى الدرجة القصوى ، وان لم تكن بالطبع مصالح المضارين في سوق الأوراق المالية (١) ، بل مصالح الكتلة « التي لا حصر لها » . وان « كاهنا » سابقا ، سبينوزا ، قد وجد في القرن السابع عشر الوقاحة على ان يلعب دور « الناقد الصارم » المتوقع للقديس ماكس حين قال : « ليست الجهالة حجة » . ومن هنا كان الحقد العظيم الذي يضره القديس ماكس لسبينوزا الكاهن بحيث يتبنى الكاهن ليمتدز على انه النقيض الاكثريكي لسبينوزا ويجد « أسبابا كافية » لجميع تلك الظواهر الغريبة كالارهاب « على سبيل المثال » : « والفعلية » ، « وهكذا دواليك » ، « الا وهي ان الناس الروحانيين حشوا رؤوسهم بشيء من هذا القبيل » ( ص : ٩٨ ) .

يا لماكس السعيد الذي يجد أسبابا كافية لجميع الامور ( « لقد وجدت الاونة القاع الذي سترو في مرساتي الى الابد » ) ( ٩٢ ) . وابن يمكن ان يكون هذا القاع ان لم يكن في الفكرة ، « على سبيل المثال » في « الاكثريكية » ، « وهكذا دواليك » « لروبسبير » ، على سبيل المثال ، وسان جوست وهكذا دواليك » ، وجورج صاند ، وبرودون (٩٣) ، فضلا عن الخياطة البرلينية المغيفة ، الخ ) - ان ماكس السعيد اذن « لا يأخذ على طبقة البورجوازية انها استشارت انانيتها الخاصة لتصرف حتى اي مدى يمكن ان تفسح المجال للفكرة الثورية » . فعند القديس ماكس ان « الفكرة الثورية » التي ألهمت الثياب الزرق (ب) والقوم الشرفاء (ج) لعام ١٧٨٩ هي نفس « الفكرة » التي كانت تلهم اللا متسرولين (٩٤) في عام ١٧٩٣ ، نفس الفكرة التي يتساءل بشأنها ما اذا كان يجب « افساح المجال » لها - لكن لا يمكن « افساح المجال » بعد الآن لاية « فكرة » مهما كانت استنادا الى تلك التأكيدات .

نأتي الآن الى تراتب اليوم الحاضر ، الى سيطرة الفكرة في الحياة العادية . ان جماع القسم الثاني من « الكتاب » غاص بالنضال ضد هذا « التراتب » ، ولذا فسوف

- 
- |     |               |                              |
|-----|---------------|------------------------------|
| (١) | agioteurs     | ، بالفرنسية في النص الاصلي . |
| (ب) | habits bleus  | ، بالفرنسية في النص الاصلي . |
| (ج) | honnêtes gens | ، بالفرنسية في النص الاصلي . |

نعالجه مفصلا حين نصل الى هذا القسم الثاني . لكن ما دام القديس ماكس يفتبط ، كما هو الامر في الفصل عن « الهاجس » ، في أن يستبق افكاره هنا ويقول في البداية ما لن يرد الا لاحقا ، كما يكرر لاحقا ما سبق أن قاله في البداية ، فاننا ملزمون بأن نسجل منذ الآن بعض النماذج عن تراتبه . ان طريقته في تأليف كتاب لا تذهب ما وراء « الانانية » التي تصادف في الكتاب برمته . وان غبطة شترنر الذاتية وسرور القارئ لفي تناسب عكسي .

ان البورجوازيين الذين يطالبون بالحب من اجل **ملكهم** ، من اجل نظامهم (١) ، يربلون ، وفقا لجاك المغفل ، ان « يشيدوا مملكة الحب على الارض » ( ص : ٩٨ ) . وانهم ليطالبون الناس باحترام سيظرتهم والشروط التي تمارس هذه السيطرة فيها ، ويربسون اذن أن يفتصبوا السيطرة على الاحترام ، الامر الذي يستنتج صاحبنا الساذج منه أنهم يطالبون بسيطرة الاحترام بصفته هذه ، وموقفهم حيال الاحترام هو نفس موقفهم حيال الروح القدس المقيم فيهم ١ ص : ٩٥ ) . ان صديقنا جاك المغفل ، بايمانه الذي يزرح الجبال ، يأخذ على أنه الأساس الارضي والفعلي للعالم البورجوازي ذلك الشكل المشوه الذي تجاهر فيه ايدولوجية البورجوازيين المناققة والكاذبة بمصالحهم الخاصة جدا على انها مصالح عامة . اما لماذا يتخذ هذا الوهم الايدولوجي هذا الشكل بالضبط عند قديسنا ، فهذا ما سوف نراه بصدد « الليبرالية السياسية » .

ويعطينا القديس ماكس مثلا جديدا في الصفحة ١١٥ ، حين يتحدث عن العائلة . انه ليعلم : مما لا شك فيه انه من السهولة البالغة ان يتحرر المرء من سيطرة عائلته الخاصة ، لكن « رفض الولاء يثير بكل سهولة وخزات الضمير » ، ولذا يتمسك الناس بحب العائلة ، وبمفهوم العائلة ، وهكذا يحصلون على « تصور العائلة المقدس » ، على « المقدس » ( ص : ١١٦ ) .

ان رجلا الطيب يرى هنا من جديد سيطرة المقدس حيث لا تسود الا الشروط التجريبية كلها . ان موقف البورجوازي من مؤسسات نظامه مثل موقف اليهودي من الناموس : انه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكنا ، في كل حالة فردية ، لكنه يريد من الآخرين جميعا التقيد بها . واذا كان البورجوازيون جميعا سوف يعمدون ، في كتلة واحدة وفي نفس الوقت ، الى انتهاك المؤسسات البورجوازية ، فانهم سيكونون عن كونهم بورجوازيين — وهو سلوك من المؤكد انه لا يخطر في بالهم مطلقا ولا يتوقف في حال من الاحوال على رغباتهم او ارادتهم . ان البورجوازي المنحل ينتهك نظام الزواج ويرتكب الزنا سرا ، وان التاجر ينتهك مؤسسة الملكية بحرماته الآخرين من

---

(١) régime ، بالفرنسية في النص الاصلي .

الملكية بواسطة المضاربة ، والأفلاس ، الخ ؛ وأن البورجوازي الشاب يستقل عن عائلته الخاصة ، إذا استطاع في الممارسة - ملغيا الروابط العائلية لمصلحته الخاصة . بيد أن الزواج والملكية والعائلة تظل نظريا أمورا حصرية ، لأنها الأسس العملية التي أقامت البورجوازية سيطرتها عليها ، ولأنها في شكلها البورجوازي الشروط التي تجعل من البورجوازي بورجوازيا ، بالضبط كما أن التاموس المنتهك أبدا يجعل من اليهودي المتدين يهوديا متدينا . أن الأخلاق البورجوازية تشكل أحد المظاهر العامة لهذا الموقف الذي يتخذه البورجوازي حيال شروط وجوده . فالمرء لا يستطيع عموما أن يتحدث عن العائلة « بصفتها هذه » . أن التاريخ يبين أن البورجوازية تسيغ على العائلة طابع العائلة البورجوازية حيث المال والمال يشكلان الرابطة الوحيدة ، وهو الطابع الذي يتضمن أيضا الانحلال البورجوازي للعائلة ، الأمر الذي لا يمنع العائلة نفسها من الاستمرار في الوجود دائما . أن البورجوازي يعيش نمط للحياة يمتد على القرف ، يقابله في التشدد الرسمي والمراعاة العمومية المفهوم المقدس ، وحين تنحل العائلة **فعليا** ، كما هو الأمر بالنسبة إلى البروليتاريا ، فإن ما يجري هو نقيض ما يحسبه « شترنر » بالضبط . فهناك لا وجود لمفهوم العائلة على الإطلاق ، لكن من المؤكد أننا نصادف هناك ميلا إلى الحياة العائلية يقوم على علاقات واقعية كلية . وفي القرن الثامن عشر انحل مفهوم العائلة بفعل هجمات الفلاسفة ، لأن العائلة الفعلية كانت قد دخلت مسبقا عملية الانحلال في الدوائر العليا للمجتمع المتحضر . أن الرابطة العائلية الداخلية قد انحلت ، والعناصر المنفصلة التي تشكل مفهوم العائلة قد انحلت ، ومثال ذلك الطاعة ، والولاء للأسرة ، والإخلاص في الزواج ، الخ ؛ لكن جسد العائلة الفعلي ، وشروط الملكية ، وحق العائلة القنصر عليها بالنسبة إلى العائلات الأخرى ، والتساكن الإلزامي - وهي علاقات ناجمة عن وجود الأولاد ، وبنية المدن الحديثة ، وتشكل رأس المال ، الخ - قد استمرت في الوجود جميعا ، وأن تكن تعديلات عديدة قد طرأت عليها ، لأن وجود العائلة قد جعل ضروريا من جراء الأواصر التي تربطها بنمط الإنتاج القائم بصورة مستقلة عن إرادة المجتمع البورجوازي . ولقد اتضح هذا الطابع الضروري على أبرز صورة خلال الثورة الفرنسية ، حين كانت العائلة على الصعيد القانوني ، لفترة من الزمن ، في حكم اللغاة . وتستمر العائلة في الوجود حتى في القرن التاسع عشر ، سوى أن عملية انحلالها أصبحت أكثر شمولاً ، لا من جراء المفهوم ، بل من جراء تطور الصناعة والمزاحمة ولا تبرح العائلة موجودة بالرغم من أن الاشتراكيين الفرنسيين والإنكليز قد أعلنوا انحلالها منذ زمن طويل ، ومن أن الروايات الفرنسية قد انتهت إلى تعريف آباء الكنيسة الألمان بهذه الحقيقة .

ومثل آخر على سيطرة الفكرة في الحياة اليومية . فقد يحدث أن يمزي معلم المدارس عن أجورهم الهزيلة بالحديث عن قداسة القضية التي يخدمونها ( الأمر الذي لا يمكن أن يحدث إلا في ألمانيا ) ، لكن جاك المفعل يعتقد فعليا أن هذا اللغو هو السبب

في أجورهم المنخفضة ( ص : ١٠٠ ) . أنه يعتقد أن « القدس » في العالم البورجوازي الحالي يملك قيمة نقدية فعلية ، ويعتقد أن الاعتمادات الهزيلة للدولة الروسية ( انظر براوننغ في هذا الموضوع ( ٩٥ ) ) سوف تزداد حتى درجة كبيرة من جراء الغناء « القدس » بحيث أن كل معلم مدرسة في أبة قرية يمكن أن يتناول على حين غرة مرتب وزير .

هذا هو تراتب السخف .

ان « حجر زاوية » التراب ، « هذه الكاندرائية النائلة » - حسب تعبير ميشليه العظيم ( ٩٦ ) - هو « أحيانا » من عمل « المرء » .

« يقسم المرء أحيانا الناس الى صنفين ، المثقفين والاميين » ( يقسم المرء أحيانا القروء الى صنفين ، المذنبين وغير المذنبين ) . « وان الاولين ، بقدر ما كانوا جديرين باسمهم ، قد عنوا بالأفكار ، بالروح . لقد «سيطروا» في العصر بعد المسيحي وطلبوا ... بالاحترام لأفكارهم » . ان الاميين ( الحيوان ، الطفل ، الزنجي ) « عاجزون » في مواجهة الأفكار و « خاضعون » لها . هذا هو معنى التراب » .

وبالتالي فان « المثقفين » ( المراهق ، المنولي ، الحديث ) هم مرة أخرى معنيون فقط « بالروح » ، بالفكر المحض ، الخ ؛ انهم ميتافيزيائيون بحكم مهنتهم ، وفي آخر تحليل هيفليون . و « من هنا » ، فان « الاميين » هم غير الهيفليين . ومما لا ريب فيه ان هيفل قد كان الهيفلي الأكثر ثقافة ، وبالتالي فلا بد في حالته أن « يتضح الحنين العظيم الى الأشياء الذي يحسه على وجه الدقة الإنسان الأكثر ثقافة » . والنقطة الاساسية هي ان « المثقف » و « الامي » يتصادمان الواحد في الآخر ؛ وفي الحقيقة أن « الامي » هو في كل انسان في نزاع مع « المثقف » . وما دام الحنين الأعظم الى الأشياء ، وهو الحنين الذي يدفعه اذن نحو ما يخص « الاميين » ، يتضح في هيفل ، فانه يتضح كذلك هنا ان الانسان « الأكثر ثقافة » هو في الوقت ذاته الانسان « الأكثر امية » . « هناك » ( في هيفل ) « يجب أن يقابل الواقع الفكر بصورة مطلقة والا يكون أي مفهوم دون واقع » . ويجب أن يقرأ هذا كما يلي : هناك يجب أن تجد الفكرة العادية عن الواقع التعبير الفلسفي الدقيق عنها ؛ والحال ان هيفل يتوهم ، على النقيض من ذلك ، ان كل تعبير فلسفي يخلق « بنتيجة ذلك » الواقع الذي يقابله . ان جاك المغفل يأخذ وهم هيفل عن فلسفته الخاصة على انه النقد الحقيقي للفلسفة الهيفلية .

ان الفلسفة الهيفلية التي تتوج هذا التراب في شكل سيطرة الهيفليين على غير الهيفليين تستولي الآن على الامبراطورية المالية الاخيرة .

« لقد كان نظام هيفل الاستبداد والأتوقراطية الاسمين للفكر ، سيادة الروح المطلقة وجبروته » ( ص : ٩٧ ) .



وبالتالي فاننا نجد انفسنا هنا في المملكة الروحية للفلسفة الهغلية التي تمتد من برلين حتى هال وتوبنجن ، مملكة الارواح التي كتب تاريخها الهر بايروهووفر (١٧) والتي جمع لها ميشليه العظيم المعطيات الاحصائية .

وكانت الثورة الفرنسية قد مهدت لمملكة الارواح هذه ، تلك الثورة التي « لم تفعل شيئا سوى تحويل الاشياء الى افكار عن الاشياء » ( ص : ١١٥ ) ؛ راجع اعلاه ما يقوله هيجل عن الثورة ، ص : [ ١٨٥ ] . « وهكذا بقي الناس مواطنين » ( من المؤكد ان « شترنر » يقول هذا في وقت أبكر ، لكن « ما يقوله شترنر ليس هو ما يفكر فيه ، وما يفكر فيه لا يمكن ان يقال » ، **ويغان** ، ص : ١٤٩ ) و « عاشوا في التنكير ، اذ كان لديهم موضوع يفكرون فيه ، وكانوا امامه » ( بالابدال ) « يحسون الروح والرهبة » . يقول « شترنر » في فقرة الصفحة ٩٨ : « ان الطريق الى الجحيم معبدة بالنوايا الحسنة » . لكننا نقول : ان الطريق الى الاوحد معبدة بالعبارات الختامية السيئة ، بالابدالات . التي هي « سلمه السماوي » المستعار من الصينيين و « جبل الموضوعي » عنده ( ص : ٨٨ ) ، هذا الجبل الذي يقوم عليه « بوثانه البرغوثية » . ووفقا لذلك ، فانه من السهل بالنسبة الى « الفلسفة الحديثة او اذا شئنا الأزمان الحديثة » - فالحقيقة ان الأزمان الحديثة ليست منذ قيام مملكة الارواح شيئا آخر سوى الفلسفة الحديثة - « تحويل الموضوعات القائمة الى افكار عن الموضوعات ، اي الى مفاهيم » ، ص : ١١٤ ، وهو عمل يواصله القديس ماكس .

لقد رأينا من قبل فارسنا الفاجع الحيا ، حتى « قبل قيام الجبال » التي نقلها بايمانه في وقت لاحق ، في بداية كتابه بالضغط ، يندفع بعبان مطلق نحو النتيجة العظمى « لكائناته النافثة » . لكن « حماره » ، الابدال ، ما كان يستطيع ان يعدو بالسرعة التي تروقه ؛ وهذا هو الآن ، في الصفحة ١١٤ ، قد بلغ هدفه وحول بواسطة « او » جبارة **الأزمان الحديثة الى الفلسفة الحديثة** .

وبذلك فان الأزمان القديمة ( اي القديم والحديث ، الزنجي والمفولي ، لكن بكل معنى الكلمة الأزمان قبل الشترنرية فقط ) « قد بلغت هدفها الأخير » . واننا لنستطيع الآن ان نमित اللثام عن السبب الذي حدا بالقديس ماكس الى اعطاء عنوان « الانسان » الى كل القسم الاول من كتابه والى جعل اقاصيصه عن السحرة والاشباح والفرسان تاريخا « للانسان » . ان افكار وآراء الناس قد كانت ، بكل تأكيد ، افكارا وآراء تراودهم عن انفسهم وعن شروط وجودهم ؛ لقد كانت الوعي الذي حصلوا عليه عن انفسهم وعن البشر عموما - ذلك انه لم يكن وعيا مقصورا على فرد وحيد ، بل وعيا للفرد في علاقات التبعية التي تربطه بالمجتمع بأسره ووعي المجتمع بأسره الذي يعيشون فيه . ان الشروط المستقلة عنهم ، التي ينتجون حياتهم في اطرافها ، وأشكال المبادلة المرتبطة بها بالضرورة ، وما تتضمنه من العلاقات الشخصية

والاجتماعية ، لا بد ان نتخذ - بقدر ما يتم التعبير عنها في افكار - شكل شروط مثالية وعلاقات ضرورية ، اي لا بد ان يتم التعبير عنها في الوعي في شكل تحديدات ناشئة عن مفهوم الانسان بصفته هذه ، عن الماهية الانسانية ، عن الطبيعة الانسانية ، عن الانسان بصفته هذه . ان واقع البشر وواقع علاقاتهم يتخذ في الوعي شكل تصور للانسان بصفته هذه ؛ تصور انماط حياته او تحديداته المفهومية الأكثر دقة . لقد أكد الايديولوجيون ان الافكار والآراء سادت التاريخ حتى اليوم الحاضر ، وان تاريخ هذه الافكار والآراء يشكل كل التاريخ حتى اليوم الحاضر ؛ ولقد توهموا ان العلاقات الفعلية تطابقت مع الانسان بصفته هذه ومع علاقاته المثالية ، يعني تحديدهاته المفهومية ؛ ولقد انخلوا تاريخ وعي الناس لانفسهم اساسا لتاريخهم الفعلي . وبعد هذا كله ليس ايسر من ان نسمي تاريخ الوعي ، والافكار ، والمقدس ، والتصورات الجامدة تاريخ « الانسان » وان نحل محل التاريخ الفعلي . وان الفارق الوحيد بين القديس ماكس وجميع السابقين له هو انه لا يعرف شيئاً عن هذه الافكار - حتى حين تفصل بصورة اعتبارية عن الحياة الواقعية التي هي منتجات لها - وانه يقصر مطلوبه ، الذي لا وجود له على آية حال ، على انتقال للايديولوجية الهيغلية بشهد على مبلغ جهله بما يتحمله . وانه لمن الجلي سلفاً مما تقدم كيف يستطيع ان يجابه هذا التصور الوهمي للتاريخ الانساني بتاريخ الفرد الواقعي الذي سوف يكون تاريخ

**الأوحيد .**

ان التاريخ الاوحد قد جرى في البداية عند ستويا اثينا (١٩٨) ، وفي وقت لاحق في المانيا بصورة كلية على وجه التقريب ، واخيراً في كوفنبرغراين (١٩١) في برلين حيث طاغية « الفلسفة » او اذا شئنا الازمان الحديثة ، قد بنى قصره . وان هذا ليبين سلفاً الطابع القومي والمحلي على وجه الحصر الذي تتحلّى به المادة . المعالجة . فبدلاً من ان يتحدث عن التاريخ العالمي : يقدم لنا القديس ماكس شروحا قليلة ، والاكثر من ذلك انها شروح خاطئة وهزيلة حتى الدرجة القصوى ، عن تاريخ اللاهوت والفلسفة الالمانيين . واذا غادرنا المانيا صدفة ، بصورة شكلية ، فما ذلك الا كي نمكن اعمال وافكار الشعوب الاخرى ، الثورة الفرنسية مثلاً ، من « بلوغ هدفها الاخير » في المانيا ، وبصورة ادق في كوفنبرغراين . ان الحقائق الالمانية القومية هي وحدها المعطاة ، وانها لتعالج وتفسر من وجهة نظر الماتية قومية ، والنتيجة لا تتجاوز الاطار الالمانى القومي . لكن حتى هذا ليس كافياً . ان تصورات قديسنا وثقافته ليست الماتية فحسب ، بل هي من طبيعة برلينية مائة بالمائة . ان الدور المسند الى الفلسفة الهيغلية هو ذات الدور الذي تلعبه في برلين ، وشترنو يخلط برلين مع العالم والتاريخ العالمي . ان « المراهق » برليني ، والهورجوازيين الطيبين الذين نصادفهم عبر الكتاب برمته هم بورجوازيون برلينيون من شاربي الجملة البيضاء . واذا كانت مثل هذه المقدمات هي المنطلق ، فمن الطبيعي ان تكون النتيجة التي يتم الوصول اليها مجرد نتيجة محصورة ضمن الاطار القومي والمحلي .

أن « شترنر » وأخوته الفلسفية بكاملها ، وهو فيها العضو الأشد ضعفا والاعظم جهلا ، يشكلون تعليقا عمليا على الأسطر الجريئة التي كتبها المقدام هوفمان فون فالرسلين :

« في ألمانيا وحدها ، في ألمانيا وحدها ،

هناك أود أن أحيا إلى الأبد » (١٠٠) .

إن النتيجة المحلّة التي حصل عليها قديسنا المقدام في برلين ، ألا وهي أن العالم قد ابتلعت به بأسره الفلسفة الهيغلية - سوف تتيح له الأونة دونما نفقات كبيرة أن يؤسس امبراطورية عمومية « خاصة » به . إن الفلسفة الهيغلية قد حولت جميع الأمور إلى أفكار ، إلى مقدس ، إلى أطيايف ، إلى روح ، إلى أرواح ، إلى أشباح . وسوف يقاتل « شترنر » ضدها ، وسوف يهزمها في مخيلته الخاصة ، وسوف يرفع على أجسادها الميتة امبراطوريته « الخاصة » ، « الفريدة » ، « الجسدية » ، امبراطورية « الفرد بكامله » .

« فإن مصارعنا ليست من لحم ودم . بل مع الرؤساء ، مع السلاطين ، مع

ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر . مع أجناد الشر الروحية في السماوات »

( الرسالة إلى أهل أفسس ، ٦ : ١٢ ) .

إن « شترنر » الآن قد « شعر عن ساعديه تاهبا » لخوض النضال ضد الأفكار ، ولا حاجة به أولا لأن « يتناول درع الإيمان » . ذلك أنه لم يخلع هذا الدرع قط . أنه يمضي إلى المعركة مسلحا « بخوذة » الكارثة و « سيف » التفاهة ( انظر المصدر ذاته ) . « وأعطى أن يصنع حربا مع المقدس » ، لكن لم يُعْطَ « أن يغلبه » . ( رؤيا يوحنا ، ١٣ ، ٧ ) .

#### ٥ - « شترنر » المتعبط بمخططة

لقد بلغنا مرة أخرى بالضبط حيث كنا في الصفحة ١٩ بصدد المراهق الذي أصبح بطلا ، وفي الصفحة ٩٠ بصدد القوزاقي المغولي الذي تحول إلى القوزاقي الفوزاقي و « وجد نفسه » . وبالتالي فاننا عند الاكتشاف الذاتي الثالث لذلك الفرد العجيب الذي يصف لنا القديس ماكس « صراعه الشاق من أجل الحياة » . لكننا بلغنا الآن نهاية هذه القصة برمتها ، ونظرا للمواد الكثيفة التي اشتغلنا بها فلا بد أن نلقي نظرة راجعة على الحدث العملاق للإنسان الهالك .

وإذا كان القديس ماكس يؤكد في صفحة لاحقة ، وقد نسي قصته منذ زمن طويل ، أنه « من المسلم به منذ زمن طويل أن العبقريّة هي التي تخلق إبداعات تاريخية عالمية جديدة » ( ص : ٢٧٤ ) ، فقد رأينا من قبل أن الد أعدائه بالذات لا يستطيعون أن يأخذوا شيئا على تأليفه في هذا المضمار ، ما دام إبطاله ليسوا أشخاصا ، فكم بالبحري

عبافه ، بل مجرد افكار متمظه ، مقعدة ، وتصورات خاطئة هيفلية .

**ان التكرار أم المعرفة (أ) .** ان القديس ماكس . الذي لم ينتج كل تاريخه عن « الفلسفة » او عن العصر اذا شئنا ، الا كي يجد العرصة ليعبراء عاجله هيمل ، يكرر احيرا مرة اخرى تاريخه الاوحد برمته . ومهما يكن من امر ، فانه بفعل ذلك مع لمحاه علمية طبيعية ، مقدما لينا معلومات هامه عن العلم الطبيعي « الاوحد » . والسبب في ذلك ان « العالم » عنده . كلما كان عليه ان يلعب دورا هاما . يتحول في الحال الى الطبيعة . ان العلم الطبيعي « الاوحد » يبدأ في الحال مع الاعتراف بجزءه . انه لا يستقصي علاقة الانسان العملية بالطبيعة . المعينة بالصناعة والعلم الطبيعي ، بل ينادي بملاقه وهمية للانسان بالطبيعة . « ما اضال قوة الانسان ! ان الشمس ترسم مسيرتها ، والبحر يدرج امواجه ، والجبال تتساق الى السماء ، والانسان لا يستطيع شيئا ضد ذلك » . ( ص : ١٢٢ ) . ان القديس ماكس الذي يحب المعجزات ، مثله مثل جميع القديسين ، لكنه لا يستطيع ان ينجز الا معجزة منطقية ، يتبرم لانه لا يستطيع ان يحمل الشمس على الرقص . ويأسى لانه لا يستطيع ان يجمد المحيط ، ويستاء لانه لا يستطيع ان يمنع الجبال من ان تتساق الى السماء . وعلى الرغم من ان العالم يصبح مسبقا ، في الصفحة ١٢٤ « عتيقا » منذ نهاية الزمان العديدة . فانه لا يبرح بالنسبة الى قديسنا شاعريا حتى درجة رفيعة . وعنده ان « الشمس » لا الارض هي التي لا تبرح تجتاز محركها . ويحزنه انه لا يستطيع على طريقة اشعيا ان يأمر الشمس بان تقف ساكنة . وفي الصفحة ١٢٣ يكشف شترنر ان « الروح » في نهاية العالم القديم قد « ارغى وازبد من جديد بصورة لا تقاوم لان غازات » ( ارواحا ) « قد نشأت في باطنه ، وبعدما فقدت الصدمة الميكانيكية الآتية من الخارج فعاليتها جمعت التورات ذات الطبيعة الكيميائية التي هاجت في الباطن تلعب لعبا رانعا » .

ان هذه المباراة تتضمن اهم المعطيات عن الفلسفة الطبيعية « الوحداء » التي سبق ان توصلت في الصفحة السابقة الى الاستنتاج بان الطبيعة هي بالنسبة الى الانسان « العنصر الذي لا يفلب » . ان الفيزياء الارضية لا تعرف شيئا عن الصدمة الميكانيكية التي تفقد فعاليتها — ان الفضل في اكتشافها يعود الى الفيزياء الوحداء وحدها . وان الكيمياء الارضية لا تعرف « غازات » تحرض « تورات من طبيعسة كيميائية » ، وفضلا عن ذلك « في الباطن » . ان الغازات التي تدخل في تركيبات جديدة ، في علاقات كيميائية جديدة ، لا تحرض آية « تورات » ، بل تقود على الاكثر الى انخفاض في التوتر ، وذلك بقدر ما تنتقل الى حالة مائعة من التجمع ، وبذلك ينقص حجمها الى ما هو دون جزء من الف جزء من حجمها السابق . واذا كان القديس ماكس يحس « تورات » « في » « باطنه » الخاص من جراء وجود « غازات » ، فان هذه الغازات « صدمات ميكانيكية » على الاكثر ، وليست « تورات من طبيعة

(١) Repetitio est mater studierum ، بالفرنسية في النص الاصلي .

كيميائية « في حال من الاحوال . انها تنتج عن تحول كيميائي . مسبب عن اسباب فيزيولوجية ، لبعض التركيبات الى تركيبات اخرى ، بحيث ان قسما من مركبات الزئبق السابق يصبح غازيا ، وبالتالي فهو يشغل حجما اكبر ، ونظرا لانعدام الكسان اللازم له فانه يسبب « صدمة ميكانيكية » او ضغطا نحو الخارج . اما ان هذه « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » غير الموجودة تلعب « لعبا رائعا » حتى الدرجة القصوى في « باطن » القديس ماركس . يعني في واسه هذه المرة ، فهذا « ما نراه » من الدور الذي تلعبه في العلم الطبيعي « الاوحد » . وبالمناسبة ، فانه من المرغوب فيه الا يمنع القديس ماركس بعد الآن عن العلماء الطبيعيين الدنيويين ما ينطوي عليه ذهنه من هراء عندما يستعمل هذه العبارة الهوجاء : « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » التي هي فضلا عن ذلك « فعالة في الباطن » ( فكان « صدمة ميكانيكية » على المعدة لا تفعل في الباطن ايضا ) .

لقد كتب القديس ماركس علمه الطبيعي « الاوحد » لمجرد انه كان عاجزا في هذه المناسبة عن ان يلمع الى الاقدمين بطريقة لائقة دون ان يطلق في الوقت ذاته بضع كلمات عن « عالم الاشياء » ، عن الطبيعة .

واننا لنحصل هنا على التأكيد بأن الاقدمين جميعا ، في حتام العالم القديم ، قد تحولوا الى رواقين « لا يستطيع اي انهيار للعالم » ( كم من مرة ينهار العالم اذن ؟ ) « ان يخرجهم عن طورهم » ( ص : ١٢٢ ) . وهكذا يصبح الاقدمون صينيين هم ايضا « لا يمكن ان يسقطوا من سماء طمانينتهم بفعل اي حدث غير متوقع » ( او اية نزوة من شترنر (١) ) ( ص : ٨٨ ) . وفي الحقيقة ان جاك المغفل يؤمن جديدا بان « الصدمة الميكانيكية الانية من الخارج تفقد فعاليتها » في الاقدمين الآخرين . اما الى اي مدى يطابق هذا الرأي الوضع الفعلي للرومان والاغريق في نهاية العالم القديم ، ويقابل افتقارهم التام الى الاستقرار والامن ، الذي يكاد لا يستطيع ان يجابسه « الصدمة الميكانيكية » باي بقية من قوة العطالة (ب) - فاننا نستطيع ان نرجع في هذه النقطه الى لوسيان وغيره . ان الصدمات الميكانيكية الجبارة التي تعرضت لها الامبراطورية الرومانية بنتيجة انقسامها بين قيامة شنوا الحرب ضد بعضهم بعضا ، وبنتيجة التمرکز الهائل للملكية ، وعلى الاخص الملكية المغارية ، في روما ، والانخفاض الناجم عن ذلك في عدد سكان ايطاليا ، واخيرا بنتيجة ضغط الهان والجرمان - ان هذه الصدمات « تفقد فعاليتها » في رأي مؤرخنا القديس ، ان « التوترات ذات الطبيعة الكيميائية » . « الغازات » التي كانت المسيحية « تحرضها في الباطن » ، هي وحدها

(١) في الاصل اللاتني : « Einfeld » ، وهي يمكن ان تعني فكرة مفاجئة ، او نزوة ، او

انهيارا .

(ب) vis intertia ، باللاتينية في النصل الاسمي .

التي أدت الى انهيار الامبراطورية الرومانية . ان الهزات الارضية الكبرى [ في الغرب ] والشرق ، بما فيها تلك الهزات التي دفنت بفعل « لصدمة الميكانيكية » منسات الالوف من الناس تحت [ خرائب ] مدنها والتي لم تترك في حال من الاحوال وجدان الناس ثابتا لم يطرا عليه أي اضطراب ، من المسلم به انها كانت هي الاخرى « غير فعالة » في رأي « شترنر » او انها كانت « توترات من طبيعته كيميائية » . و **(الفعل)** (١) « فان نتيجة التاريخ القديم هي ما يلي : انني جعلت العالم ملكيتي » - الامر الذي يثبت القول التوراتي : « ان جميع الاشياء قد اعطيت لي » ( اي المسيح ) « من قبل ابي » . وبالتالي فان انا = المسيح هنا . وبهذا الشأن ، فانه لا بد طبعا لجاك المغفل ان يصدق المسيحي عندما يقول انه يستطيع ان ينقل الجبال ، الخ ، اذا هو « اراد ذلك فقط » . ويوصفه مسيحا ، فانه ينادي بنفسه سيدا للعالم . لكنه ليس بهذا السيد الا على اعتباره مسيحيا ، وانه لينادي بنفسه « مالكا للعالم » : « اذ رفعت انائي الى مرتبة مالكة العالم » ، فقد ربحنا الانانية انتصارها التام الاول » . ( ص : ١٢٤ ) . وليس على انا شترنر ، كما ترتفع الى مرتبة المسيحي الكامل ، سوى ان تخوض الصراع كي تصبح مسكنة بالروح ايضا ( وهو ما نجح في القيام به حتى قبل ان تنهض الجبال ) . « طوبى للمساكين بالروح لان لهم ملكوت السموات » . لقد مضى القديس ماكس حتى نهاية المسكنة بالروح ، بل هو يتباهى بذلك . في فرحته العظمى ، امام الرب .

ان القديس ماكس ، المسكن بالروح ، يؤمن بالاصدارات الغازية الخيالية اسي انتجها المسيحيون ابان تفسخ العالم القديم . لم يكن المسيحي البدائي يملك شيئا في هذا العالم ، وبالتالي فقد كان راضيا بملكه السماوي الوهمي وبحثه الالهفي في الملكيه . وبدلا من ان يجعل العالم ملكية الشعب ، فقد نادى بنفسه وبأخوته من الجماعة « ملكية الله الخاصة » ( وسلسلة بطرس الاولى : ٢ - ٩ ) . وفي رأي « شترنر » ان الفكرة المسيحية عن العالم هي فعليا العالم كما ينشأ عن انحلال العالم القديم . على الرغم من ان هذا ليس على الاكثر سوى [ عالم ] من الوهم [ انحل ] فيه عالم الافكار القديمة كي يفسح المجال لعالم آخر يستطيع المسيحي فيه [ بالايمن ] ان ينقل الجبال . ان يحس [ القدرة الكلية ] وان يتوصل الى « انعدام فعالية الصدمة الميكانيكية » . وما دام البشر ، بالنسبة الى « شترنر » ، لا يحددهم بعد الآن العالم [ الخارجي ] ، لا تدفعهم قدما بعد الآن الصدمة الميكانيكية الخاصة بضرورة الانتاج ، وما دامت الصدمة الميكانيكية على العموم ، ومعها الاتصال الجنسي ايضا ، قد توقفت عن العمل ، فان المرء يتساءل كيف يمكنهم الاستمرار في الوجود الا بفضل معجزة . ومن المؤكد انهم الايسر حتى درجة كبيرة ، بالنسبة الى المزمعين والمعلمين الالمان الذين من الصنف الغازي الخاص « بشترنر » ، ان يرضوا بالوهم المسيحي عن الملكيه - التي ليست في الحقيقة شيئا آخر سوى ملكية الوهم المسيحي - من ان يحلوا بدلات علاقات الملكية الفعلية وعلاقات الانتاج في العالم القديم .

**وحقيقة الامر أن نفس هذا المسيحي البدائي الذي كان ، في مخيلة جاك المففل ، مالك العالم القديم قد كان على الاغلب ملكية عالم المالكين ؛ لقد كان عبداً وكان في الامكان ييمه في السوق . بيد أن « شترنر » ، المتعطش بمخططه ، لا يني تهمل مع ذلك :**

**« ان الملكية الاولى ، المجد الاول ، قد تم اكتسابه ! » ( ص : ١٢٤ ) .**

**وتواصل انا شترنر بنفس الطريقة كسب الملكية والمجد وتحقيق « الانتصارات الثامنة » . ان الموقف اللاهوتي للمسيحي البدائي حيال العالم القديم هو النموذج الكامل لكل ملكيته وكل مجده .**

**وهذه هي الاسس المعطاة لهذه الملكية الخاصة بالمسيحي :**

**« لقد فقد العالم طابعه الالهي . . . لقد أصبح مبتذلاً ، لقد أصبح ملكيتي التي اتصرف بها كما يحلو لي ( يعني كما يحلو للروح ) » ( ص : ١٢٤ ) .**

**وهذا يعني بالفعل : لقد فقد العالم طابعة الالهي . وبالتالي فقد تحرر من اوهام وعبي الخاص ؛ لقد أصبح مبتذلاً ، وبنتيجة ذلك فان علاقته بي مبتذلة ، وهو يتصرف بي بالطريقة المبتذلة التي تحلو له . وليس كما يحلو لي في حال من الاحوال . وفيما عدا كون « شترنر » يحسب هنا فعليا أن العالم المبتذل في الازمان القديمة لم يكن له وجود وان المبدأ الالهي كان يملك السيطرة في العالم ، فانه يزور ايضا تصور المسيحي الذي يأسى باستمرار لمجزه بالقياس الى العالم ، والذي يجعل من انتصاره على العالم ، حتى في الوهم ، مجرد انتصار مثالي يؤجله الى يوم الدينونة . وحين استولت السلطة الدنيوية الفعلية على المسيحية واستغلتها ، ومن جراء ذلك كفت المسيحية عن كونها منفصلة عن العالم ، عندئذ فقط بات في مقدورها ان تتخيل نفسها مالكة الصالح . ان القديس ماكس يقيم بين المسيحي والعالم القديم نفس العلاقة الكاذبة التي يقيمها بين المراهق و « عالم الطفل » ؛ انه يقيم بين الاناني وعالم المسيحي العلاقة التي يقيمها بين الرجل وعالم المراهق .**

**وليس للمسيحي الآن ما يفعل اكثر من ان يصبح مسكينا بالروح بأسرع وقت ممكن ويعترف ببطلان عالم الروح بالضبط كما فعل بالنسبة الى عالم الاشياء كما يكون في مقدوره ان « يتصرف كما يحلو له » بعالم الروح ايضا ، وبذلك يصبح مسيحيا كاملا ، انايا . ان موقف المسيحي من العالم القديم يخدم اذن كمقياس لموقف الاناني من العالم الحديث . وان التهيئة لهذه المسكنة الروحية تشكل محتوى حياة « انقضى عليها قرابة ألفين من السنوات » - وهي حياة جرت عصورها الرئيسية في ألمانيا وحدها طبعا .**

« بعدما اتخذ أشكالاً متنوعة ، أصبح الروح القدس في سبيل الزمان  
الفكرة المطلقة التي انشطرت من جديد في انكسارات متعددة الاشكال الى  
أفكار متنوعة عن محبة الجنس البشري ، والفضيلة المدنية ، والمقلانية ،  
الخ . » ( ص : ١٢٥ ، ١٢٦ ) .

ان مقعدنا الألماني يقلب الامر من جديد رأساً على عقب . ان أفكار محبة الجنس  
البشري . الخوهي نقود قد امحت نقوشها سلفاً بصورة كلية ، وعلى الاخص من جراء  
تداولها الكبير في القرن الثامن عشر - قد سبكت من جديد وضعت من قبل هيفل  
الذي جعل منها الفكرة المطلقة ، لكنها ظلت بعد هذا السك الجديد عاجزة عن الاحتفاظ  
بقيتها في الخارج قدر عجز الاوراق النقدية البروسية .

ان الاستنتاج المنطقي - الذي صودف من قبل مرارا وتكرارا - لنظرة شترنر  
الى التاريخ هو كما يلي : « يجب ان تلعب المفاهيم الدور الحاسم في كل مكان ،  
يجب ان تنظم المفاهيم الحياة ، يجب ان تسود المفاهيم . ذلك هو العالم الديني  
الذي اعطاه هيفل التعبير المنهجي » ( ص : ١٢٦ ) ، والذي يخلط صاحبنا الطيب  
حتى درجة كبير بينه وبين العالم الفعلي بحيث يمضي الى القول في الصفحة التالية  
١٢٧ : « لا يسود العالم شيء حالياً الا الروح » . واما غاصر جواده في هذا العالم  
الوهمي ، فانه يستطيع ( في الصفحة ١٢٨ ) ان يبني اول الامر « مذبحاً » ، ومن ثم  
« يشيد كنيسة » « حول هذا المذبح » ، كنيسة تملك « جذرائها » ارجلا كي تتقدم  
و « تمضي أبعد فأبعد » . و « سرعان ما احاطت هذه الكنيسة بالعالم بأسره » .  
وانه ، هو الواحد : و شيليفا خادمه . يقفان خارجاً ، « يطوفان حول هذه الجدران ،  
ويدفعان حتى الحد الاقصى » . وان القديس ماكس ، « وهو يطلق صحاحات صادرة  
عن جوع قاتل » ، يهتف في خادمه : « خطوة أخرى وينتصر عالم المقدس » . بيد ان  
شيليفا على حين غرة « يهوي في الهاوية الأبعد » التي تقوم فوقه - معجزة ادبية !  
وبالفعل ، فقد كانت الارض كرة ، وحالما تحوط الكنيسة بالارض اجمع ، فسان  
الهاوية لا يمكن ان توجد الا فوق شيليفا . وهكذا فانه يقلب قوانين الثقالة ، ويرتفع  
هبوطاً الى السماء ، وبذلك يمجّد العلم الطبيعي « الواحد » ، الامر الذي يرداد يسرا  
بالنسبة اليه ما دام « شترنر » ، وفقاً للصفحة ١٢٦ ، يسخر من « طبيعة الشيء  
ومن مفهوم العلاقة » اللذين « لا يرشدانه في طريقته في معالجة الشيء او أسلوبه في  
اقامة العلاقة » ؛ وعلى اية حال ، فان « العلاقة التي تربط » شيليفا بالثقالة ، وهي  
أبعد من ان تكون « رهنا » بطبيعة الثقالة او بالباب الذي « يصنفها الآخرون فيه » ،  
العلماء الطبيعيون على سبيل المثال ، هي نفسها علاقة « وحداء » من جراء « وحدانية »  
شيليفا . واخيراً فان « شترنر » يصر على أنه لا يجوز للمرء ان « يفصل » « معالجة »  
شيليفا عن شيليفا « الفعلي » ولا « يقدره بمقياس القيم البشرية » .



وأما رتب الأمور على هذا النوال بحيث يؤمن الراحة اللائقة في السماء لخادمه الأمين ، فإن القديس ماكس ينخرط في طريقه الخاص إلى الجلجلة . وإنه ليكتشف في الصفحة ٩٥ أن « المشنقة » نفسها « لون القدس » ؛ أن « الناس يرتمشون لدى ملاستها ، ففيها شيء مشؤوم ، يعني شيئاً غريباً ، غير مألوف » . وفي سبيل التخلص من غرابة المشنقة هذه ، فإنه يحولها إلى مشنقة الخاصة ، الأمر الذي لن ينجح فيه إلا إذا شئنا نفسه عليها . أن أسد يهوذا يقدم هذه التضحية القصوى إلى الانانية . أن يسوع المسيح ، المخلص القديس ، قد رضي بأن يسمر على الصليب ، لا ابتغاء خلاص الصليب ، بل افتداء للبشر من كفرهم ؛ وأن مسيحنا الذي لا شفاء له ليشتق نفسه على المشنقة ابتغاء انقاذ المشنقة من طابعها المقدس أو ابتغاء انقاذ نفسه من غرابة المشنقة .

. . . . .

« أن المجد الأول - الملكية الأولى قد تم اكتسابها . وتحقق النصر التام الأول! » .  
 أن بطلنا المقدس قد انتصر الآن على التاريخ ، وحوله إلى أفكار ، أفكار خالصة ، ليست هي شيئاً آخر سوى أفكار - وفي ختام الزمن لا تجابهه الا عصابة من الافكار . وهكذا فإن القديس ماكس ، وقد حمل « مشنقته » على ظهره مثلما يحمل الحمار صليبا ، وخادمه شيليفا الذي استقبل في السماء بركة قدم وعاد إلى معلمه مطاطيء الرأس . قد خرجا يقاتلان هذه العصابة من الأفكار ، أو بالأحرى يقاتلان مجرد هالة هذه الأفكار . وأن سانشو بانزا ، المليء بالاقوال والحكم والأمثال الأخلاقية . هو الذي يأخذ على نفسه هذه المرة النضال ضد المقدس ، بينما يلعب دون كيشوت دور خادمه الطيع والأمين . وأن سانشو الشريف ليقاقل بمثل الشجاعة التي قاتل بها **هاريس المانشا**(١) في الأيام القديمة ، ويخطيء مثله فيأخذ أكثر من مرة قطعة من الخرفان المفولية على أنه جماعة من الأشباح . أن ماريتورنا(ب) السمينة قد تحولت « في سياق الزمن ، بعد تحولات متنوعة وفي أعقاب انكسارات متعددة الأشكال » ، إلى خياطة برلينية عفيفة ، تموت من فاقة الدم ، وهي مناسبة كي ينظم القديس سانشو مرثاة ، وهي مرثاة تذكر جميع الخريجين الشبان وملازمي الحرس بعبارة رابليه التالية : « أن أول أسلحة الجندي محرر العالم فتحة بنطاله » .

أن سانشو بانزا يحقق مآثره البطولية لأنه يعرف أن جماعة الأفكار التي تواجهه تافهة وباطلة . أن مآثره العظمى بكاملها لا تتجاوز أذن مجرد الإدراك الذي يتروك حتى نهاية العصور كل شيء قائما كما كان من قبل ، ويقتصر على تعديل تصوره ، لا تصوره عن الأشياء ، بل عن العبارات الفلسفية عن الأشياء .

(١) Caballero Manchêgo ، بالإسبانية في النص الأصلي .

(ب) Mariturna ، ويقصد بها امرأة غفلة .

وهكذا فيعندما وجد الاقدمون في مظاهر الطفل ، والزنجي ، والقوزاقي الزنجي ، والحيوان ، والكاثوليكين ، والفلسفة الانكليزية ، والاميين ، واللاهيعليين ، وعالم الاشياء ، والواقعية ، والمحدثون في مظاهر المراهق ، والمغولي ، والقوزاقي المغولي ، والرجل ، والبروستانتين ، والفلسفة الالمانية ، والمتقنين ، والهيعليين ، وعالم الافكار ، والمثالية ؛ بعدما تمت جميع الامور التي تقررت منذ الازل في مجلس الحررس : ان الوان اخيرا ، ان الوحدة السالبة لكلا القديم والحديث - التي « تنظر في مرآة على سبيل اللفز » ( الرسالة الاولى الى اهل كورنثوس ، ١٣ : ١٢ ) - التي مثلت من قبل في مظاهر الرجل ، والقوزاقي ، والقوزاقي القوزاقي ، والمسيحي الكامل ، وفي ثياب خادم - هذه الوحدة السالبة يمكن الآن ، بعد الام شترنر وموته على المشنقة وصعود شيليفا الى السماء في حالة من نور ، بفعل العودة الى أبسط المصطلحات ، ان تظهر في سحب السماء متمتعة بسلطة ومهابة عظمتين . « وهكذا قيل » : ان ما كان « المرء » من قبل ( انظر « اقتصاد العهد القديم » ) قد أصبح « الانا » - الوحدة السالبة للواقعية والمثالية ، لعالم الاشياء وعالم الروح . ويسمى شبلغ هذه الوحدة السالبة للواقعية والمثالية « لا مبالة » ، او اذا ارجعت الى اللهجة البرلينية « Gleichgiltigkeit » (١) ؛ انها تصبح عند هيفل الوحدة السالبة التي يتم فيها احتواء وتجاوز اللحقتين جميعا . وان القديس ماكس ، الذي تمنعه « وحدة الاشداد » من النوم ، هو النصر المخلص للفلسفة الالمانية التأملية ، لا يرضى بذلك ؛ انه يريد ان تكون هذه الوحدة منظورة بالنسبة اليه في شكل « كائن جسدي » . في « فرد كامل » ، الامر الذي ساعده فيوريخ فيه بواسطة مؤلفه *Philosophie der Zukunft* ( فلسفة المستقبل ) *Anekdoten* . ان « انا » شترنر هذه ، التي هي النتيجة الاخيرة لكل التاريخ السابق - ليست هي اذن « فردا جسديا » ، بل مقولة منشأة على الطريقة الهيجلية ومدعومة بالابدالات ، وسوف ناثّر « قزائنها البرغوثية » التالية في العهد الجديد . سوف تقتصر هنا على الملاحظة بان الانا ترى النور في آخر تحليل لانها تملك نفس الاوهام عن عالم المسيحي التي يملكها المسيحي عن عالم الاشياء . وكما ان المسيحي يمتلك عالم الاشياء بفعل هذا الهراء الوهمي الذي « يحشو رأسه به » ، كذلك تمتلك « الانا » العالم المسيحي ، عالم الافكار ، بفعل سلسلة من الافكار الوهمية عنه . وان اوهام المسيحي بشأن علاقته الخاصة بالعالم يصدقها « شترنر » بكل نية طيبة ، ويجد انها ذات حقيقة مجرية ، ويكررها من بعده بسلامة نية .

« اذن لانا نحسب الانسان انما يتبهر بالايمان بدون الاعمال . رسالة يولس الى اهل رومية ، ٣ ، ٢٨ » .

(١) ترجمة صوتية في اللهجة البرلينية لكلمة Gleichgiltigkeit ، اي لا مبالة .

ان هيفل ، الذي اتحل العالم الحديث بالنسبة اليه في عالم الافكار المجردة ايضا ، يعرف مهمة الفيلسوف الحديث ، بصورة متعارضة مع مهمة الفيلسوف القديم ، كما يلي : بدلا من ان يتحرر ، مثل القدماء ، من « الوعي الطبيعي » و « بطهر الفرد من طريقة الباشرة الحسية لجعل منه مادة متصورة ومفكرة » (روحا)، فان من واجبه ان « يتجاوز الافكار الثابتة ، المحددة ، الجامدة » . ويضيف ان ذلك هو دور « الجدل » ( علم ظواهر الفكر ، ص : ٢٦ ، ٢٧ ) . ان « شترنر » يتميز من هيفل في انه يتوصل الى النتيجة ذاتها دونما جدل على الاطلاق .

## ٦ - الاحرار

ان الدور الذي يجب على « الاحرار » ان يلعبوه هنا مقرر في « اقتصاد المهد القديم » . ولا حيلة لنا اذا كانت الانا ، التي اقتربنا منها حتى درجة كبيرة ، تنقهر من جديد عنا في المتأى السديمي . وليس الذنب ذنبنا في حال من الاحوال اذا كنا لم ننقل في الحال . ابتداء من الصفحة ٢٠ من « الكتاب » ، الى الانا .

## ٢ - الليبرالية السياسية

ان المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس واسلافه من أجل نقد الليبرالية هو تاريخ البورجوازية الالمانية . فلنقدم اذن بعض مظاهر هذا التاريخ منذ الثورة الفرنسية . ان حالة المانيا في نهاية القرن الماضي تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط **نقد العقل العملي** . فبينما كانت البورجوازية الفرنسية ، بواسطة أضخم ثورة عرفها التاريخ ، ترتفع الى السلطة وتغزو القارة الاوروبية ، وبينما كانت البورجوازية الانكليزية التي سبق ان تحررت سياسيا ثنور الصناعة وتخضع الهند سياسيا . وتخضع بقية العالم تجاريا ، لم يذهب البورجوازيون الالمان . في عجزهم . الى ابعاد من « الارادة الطيبة » . كان كانط راضيا « بالارادة الطيبة » وحدها . حتى اذا بقيت دونما نتيجة على الاطلاق، وقد نقل تحقيق هذه الارادة الطيبة . والتناغم بينها وبين حاجات الافراد وحواضرهم ، الى **العالم الآخر** . ان ارادة كانط الطيبة هي الانعكاس الشام للمعز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الالمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيقية قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة بين طبقة ، الامر الذي قادهم الى ان يكونوا مستثمرين باستمرار من قبل بورجوازيي جميع الامم الاخرى . وان هذه المصالح المحلية الحقيرة قد كان لها نظيرها ، من جهة واحدة ، في الضيق الذهني الاقليمي والمحلي حقا وفعلما لدى البورجوازيين الالمان ، ومن جهة ثانية في بلاهتهم الكوسموبوليتية المنتفخة الاوداج . وعلى العموم ، فان التطور الالاني قد اتسم في جميع اليادين ، منذ ايام الإصلاح ، بطابع بورجوازي صغير كليا . ان الارستقراطية الانقطاعية القديمة قد قضت بمعظمها في حروب الفلاحين ؛ وما تبقى

منها اما كانوا امراء صفارا تابعين للامبراطور بصورة مباشرة . وقد حققوا بصورة تدريجية بعض الاستقلال وقلدوا الملكية المطلقة على نطاق ضيق يقتصر على مدتهم الصغيرة ، واما اصحاب املاك ضئيلة ، قد بدد بعضهم ثروته الهزيلة في البلاطات الاقليمية ليكسبوا من بعد معيشتهم من مراكز حقيرة في الجيوش الدمي او الادارات الحكومية - وبقي بعضهم الآخر فرسانا اقطاعيين من المناطق النائية يعيشون حياة يخل منها اكثر الملاكين الاتكليز او النبلاء الاقليميين الفرنسيين تواضعا . وكانت الزراعة تمارس بطريقة لا هي الانتاج القطعي ولا هي الانتاج الكبير ، ولم تدفع بالفلاحين قط الى السعي الى التحرر بالرغم من الابقاء على التبعية الاقطاعية والسخرات ، وذلك نظرا لان هذه الطريقة في الزراعة بالذات لم تسمح بقيام اي طبقة ثورية نشيطة من جهة واحدة ، ونظرا لانعدام البورجوازية الثورية المقابلة لمثل هذه الطبقة الفلاحية من جهة ثانية .

واما فيما يتعلق بالبورجوازية ، فانه نستطيع هنا سوى التشديد على بعض العوامل المميزة . انه لمن الامور ذات المغزى ان صناعة الكتان الحرفية ، يعني الصناعة القائمة على الغزل اليدوي والنول اليدوي، قد بلغت بعض الاهمية في المانيا بالضبط حين كانت هذه الادوات المزججة قد نحيت جانبا من قبل الآلات في انكلترا . وان اعظم الامور مغزى هنا هو موقف البورجوازيين الالمان حيال هولندا . ان هولندا ، وهي القسم الوحيد من العصبة الهانسية الذي اكتسب اهمية تجارية ، قد انفصلت عن هذه العصبة طلبا للحرية ، وقطعت المانيا عن التجارة العالمية باستثناء مينائي ( هامبورغ وبريمن ) ، واستطاعت منذ ذلك الحين ان تسيطر على التجارة الالمانية بأسرها . وكان البورجوازيون الالمان اعجز من أن يضعوا حدا لاستغلالهم من قبل الهولنديين . ان بورجوازية هولندا الصغيرة ، بمصالحها الطبقية النامية جيدا ، قد كانت اقوى من البورجوازية الالمانية التي تتفوق عليها عددا حتى درجة بعيدة بمطالباتها ومصالحها الحقيرة النقسمة . كان انقسام المصالح يقابل انقسام التنظيم السياسي الى امارات صغيرة ومدن امبراطورية حرة . كيف يمكن للتمركز السياسي ان يقوم في بلد يفترق الى جميع الشروط الاقتصادية اللازمة له ؟ ان العجز الذي يتصف به كل من مجالات الحياة المنفصلة ( ان المرء لا يستطيع ان يتحدث هنا عن مراتب او طبقات ، بل على الاكثر عن مراتب زائفة وطبقات لم تولد بعد ) لم يكن يتيح لاي مجال منها الاستيلاء على السلطة التامة . وكانت العاقبة المحتومة ان المجال الخاص الذي كان مسؤولا ، من جراء تقسيم العمل ، عن ادارة المصالح العامة قد اكتسب اثناء مرحلة الملكية المطلقة ( وهو النظام الذي ظهر في المانيا في شكل ضامر جدا ونصف بطريركي ) استقلالاً شاذاً جاءت البروقراطية الحديثة تضاعف منه . وهكذا تشكلت الدولة في قوة مستقلة ظاهريا ، وقد حافظت في المانيا

حتى ايماننا الراهنة على هذا المركز الذي لم يكن الا مركزا انتقاليا في البلدان الاخرى - مجرد مرحلة انتقالية . وان هذا الوضع الذي كانت الدولة فيه هو الذي يفسر اخلاص الموظفين ووجدانهم المسلكي للذين لا تصادفهما الا عند الالمان ، وكذلك جميع الارهاب 'لشاعة في ألمانيا بخصوص الدولة ، والاستقلال الظاهري للمنظرين الالمان بالقياس الى البورجوازيين - التناقض الظاهري بين الشكل الذي يعبر فيه هؤلاء المنظرون عن مصالح البورجوازيين وهذه المصالح نفسها .

اننا نجد مرة اخرى لدى كائط الشكل المميز الذي اتخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية - ولم يلاحظ كائط ولا البورجوازيون الالمان الذين كان الناطق الموهو باسمهم ان هذه الافكار النظرية للبورجوازية تقوم على اساس مصالح مادية والارادة مشروطة ومعينة بعلاقات الانتاج المادية . وهذا هو السبب في ان كائط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبر عنها ؛ لقد جعل من ارادة البورجوازيين الفرنسيين وتحديداتها المشروطة بالاوضاع المادية تحديثات ذاتية محضة «للالرادة الحرة» ، للالرادة في ذاتها ولذاتها ، للالرادة البشرية ، وبذلك حولها الى تحديثات مفهومية ايديولوجية محضة ومصادرات اخلاقية . ولذا فان البورجوازيين الالمان المحقرين قد ارتدوا في هلع عن ممارسة هذه الليبرالية البورجوازية النشطة حالما تظاهرت هذه الممارسة سواء في حكم الارهاب أم في طلب الربح الذي لا يقسم للشرع معنى .

وفي ظل حكم نابليون ، استمر البورجوازيون الالمان اكثر من ذي قبل في الانصراف الى تجارتهم الحقيرة وفي الانسياق مع اوهامهم العظمى . وفيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في ألمانيا في ذلك الحين ، يستطيع القديس سانشو أن يستجد بجان بول وسواه ، هذا كي لا نسمي له سوى مصادر ادبية في متناول يده . ان البورجوازيين الالمان ، الذين كانوا يرغون ويزبدون ضد نابليون لانه اكرهم على شرب عصير الهندباء (١٠١) ولانه عكر صفوهم بايواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد ، قد اغدقوا عليه كل حقدهم كما اغدقوا على انكلترا كل اعجابهم ، في حين كان نابليون يقدم اليهم اعظم الخدمات بتنظيف الاسطبلات الابجية الالمانية وانشاء وسائل مواصلات جديدة ببلد متحضر ، فيما لم تفعل انكلترا سوى تحين الفرصة لاستغلالهم بلا هوادة (١) . ولقد كان الامراء الالمان يتوهمون ، بالروح البورجوازية الصغيرة عينها ، انهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية وضد الثورة ، في حين لم يكونوا سوى المرتزقة المأجورين للبورجوازية الانكليزية . وفي جو هذه الاوهام العمومية كان من طبيعة الامور تماما أن المراتب التي تحتكر امتياز الوهم - الايديولوجيين ، ومعلمي المدارس ،

---

(١) . a tort et à travers ، بالفرنسية في النص الاصلي .

والطلبة ، وأعضاء **عصبة الفصيلة** (١٠٢) - كانت تحدث بكلمات فخمة وتعطي تعبيراً طناناً ملائماً للمزاج العمومي القائم على الوهم واللامبالاة .

وان ثورة تموز (١٠٢) - اننا لا نأتي سوى على ذكر بعض النقاط الرئيسية وبالتالي نسقط المرحلة المتوسطة - قد فرضت على الألمان من الخارج البنى السياسية القابلة لبورجوازية متطورة . ولما كانت العلاقات الاقتصادية الألمانية لم تبلغ في حال من الأحوال مستوى التطور الذي تقابله تلك البنى السياسية، فإن البورجوازية لم تتبناها الا في شكل افكار مجردة ، مبادئ صالحة في ذاتها ولذاتها ، رغبات تقيية وعبارات جوفاء ، تحديدات ذاتية كانطية للإرادة وللناس كما يجب أن يكونوا . وبالتالي فقد كان موقفها من هذه البنى أكثر أخلاقية ولا مبالاة حتى درجة كبيرة من موقف الأمم الأخرى ، أي أنها اظهرت ضيقاً في التفكير فريداً حتى درجة عالية ، ولم تؤد جميع جهود البورجوازيين الألمان الى أدنى نتيجة على الإطلاق .

وأخيراً فإن الضغط المتعاظم أبداً للمزاحمة الأجنبية والتجارة العالمية ، الذي كانت امكانية التهرب منه تتضاءل أكثر فأكثر بالنسبة الى ألمانيا - قد ألزم المصالح المحلية البمثرة للألمان بالانحداد في نوع ما من التناغم . وجعل البورجوازيون الألمان، وعلى الأخص منذ عام ١٨٤٠ ، يفكرون في الحفاظ على هذه المصالح المشتركة ، وأصبح موقفهم قومياً وليبرالياً ، وأخلوا يطالبون بتعريفات الحماية والديساتير . وهكذا فقد بلغوا في الوقت الحاضر ، على وجه التقريب ، المرحلة التي وصلت اليها البورجوازية الفرنسية في عام ١٨٧٩ .

وإذا أراد المرء أن يحكم ، على طريقة الإيديولوجيين البرلينيين ، على الليبرالية والدولة ضمن إطار تظاهراتهما المحلية في ألمانيا ، أو قصر نفسه على مجرد نقد الإوهام البورجوازية الألمانية عن الليبرالية ، بدلاً من أن يفرسها في ارتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لا ينفصل عنها وجودها الفعلي - فإنه ينتهي بكل تأكيد الى أشد الاستنتاجات ابتدالاً . ليست هذه الليبرالية الألمانية كما رأينا ، حتى في شكلها الشعبي ، كما كانت تعبر بعد عن نفسها حتى تاريخ قريب ، سوى هذيان حالم ، سوى الانكاس الإيديولوجي للبرالية الفعلية . أشد ما يصبح من اليسر إذن تحويل مضمونها كلياً الى فلسفة ، الى تعميمات مفهومية مضطربة ، الى « معرفة عقلانية » ! وهكذا فإذا كان المرء على درجة كبيرة من النعاسة حقاً بحيث لا يعرف حتى هذه الليبرالية على الأسلوب البورجوازي الا في الشكل التعالي الذي أعطاه إياه هيتل ومعلمو المدارس الرهثنون به ، فإنه ينتهي بكل تأكيد الى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال القدس .

وإن سانشو سوف يزودنا بمثال بالئس على ذلك .

« لقد قيل الشيء الكثير مؤخر<sup>١</sup> » في الدوائر النشيطة عن حكم البورجوازيين ، بحيث ليس مما يبعث على الدهشة أن أتباء عنه « - ولو عن طريق ل . بلان الذي ترجمه البرليني بوهل (١٠٤) الخ - « قد تسربت حتى إلى برلين » واجتذبت هنالك انتباه معلمي المدارس المتساهلين ( ويغان ، ص : ١٦٠ ) . وعلى أي حال ، فإنه لا يمكن أن يقال أن « شترنر » ، بطريقته في تملك الأفكار الرائجة ، قد « تبنى طريقة جديدة مريحة ومفيدة بصورة خاصة » ( ويغان ، الصفحة ذاتها ) . أن طريقته في نهب هيغل قد فضحته ، وهو ما سوف يرد مزيد من الأمثلة عليه فيما يلي .

ولم يفت صاحبنا معلم المدرسة أن يسجل ما تم مؤخر<sup>٢</sup> من خلط بين الليبراليين والبورجوازية . وبما أن القديس ماكس يخلط البورجوازية مسع المواطنين الصالحين ، مع البورجوازيين الصغار الألمان ، فإنه لا يفهم الحقائق التي نقلت إليه حسب مغزأها الفعلي ، « المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الكثرين - يعني بحيث يميز في الصيغ الليبرالية التعبير المثالي عمن مصالح البورجوازية الفعلية - بل على العكس من ذلك ، ففي رأيه أن هدف البورجوازي الأخير هو أن يصبح ليبراليا كاملا ، مواطنا في الدولة . فعند القديس ماكس ليس البورجوازي حقيقة المواطن ، بل المواطن حقيقة البورجوازي . وإن هذا التصور ، الذي هو مقدس بقدر ما هو ألماني . ليمضي بعيدا بحيث يحول « المواطنة » إلى « يجب أن نقرأ : سيطرة البورجوازية » ، في الصفحة ١٣٠ إلى « فسكرة » ، ولا شيء سوى فكرة » ، ويعطي الدولة دور « الرجل الحقيقي » الذي يمنح في « حقوق الإنسان » لكل بورجوازي فرد حقوق « الإنسان » ، وبذلك يضيف عليه التكريس الحقيقي . وإن هذه الأمور جميعا تحدث بعدما فضحت الأوهام عن الدولة وحقوق الإنسان بصورة كافية في **العوليات الألمانية الفرنسية** \* . وهي حقيقة يلاحظها القديس ماكس أخيرا في « شرحه الدفاعي » لعام ١٨٤٥ . وهكذا فإنه يستطيع أن يحول البورجوازي - وقد فصل البورجوازي بوصفه ليبراليا عن نفسه بوصفه بورجوازيا تجريبيًا - إلى ليبرالي مقدس ، تماما مثلما يحول الدولة إلى « المقدس » ، وعلاقة البورجوازي

---

★ تم هذا في **العوليات الألمانية - الفرنسية** ، بالنظر إلى سياق الموضوع ، فيما يتعلق بحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية فقط . وفيما عدا ذلك ، فإن هذا التصور للمزامحة على أنها « حقوق الإنسان » يمكن أن يصادف قبل قرن من الزمان عند الناطقين باسم البورجوازية ( جسون عامبدن ، بيتي ، بواغيلوير ، تشلد ، الخ ) . وفيما يتعلق بمفارقة منطري الليبرالية بالبورجوازيين ، قلن ما قيل أحده عن طلاقة أيديولوجي طبقة ما بهذه الطبقة بالذات .

بالدولة الحديثة الى علاقة مقدسة ، الى عبادة ( ص : ١٣١ ) - وبذلك يختتم فعلا نقده للبريالية السياسية . لقد حولها الى « المقدس » ★ .

وهذه الآن بعض الامثلة عن طريقة القديس ماكس في تزيين هذه المكيبة الخاصة به بنقوش عربية تاريخية . والله ليستخدّم لهذا الغرض الثورة الفرنسية التي ضمن سمساره التاريخي ، القديس برونو ، عقدا صغيرا لتزويده ببعض المعطيات المتعلقة بها .

على أساس كلمات قليلة من بابي ، والاكثر من ذلك انها مأخوذة عن Den Kwürdigkeiten ( الاحداث الماثورة ) للقديس برونو ، تبيح دعوة مجلس الطبقات الثلاث « لاولئك الذين كانوا رعايا حتى ذلك الحين أن يتوصلوا الى الوعي بأنهم ملاكون » ( ص : ١٣٢ ) . على العكس من ذلك ، يا صاحبي (أ) ! ان اولئك الذين كانوا ملاكين حتى ذلك الحين يبرهتون ، من خلال دعوة مجلس الطبقات الثلاث ، على وعيهم بأنهم ليسوا رعايا بعد الآن - وهو وعي توصلوا اليه منذ زمن طويل ، في مؤلفات الفيزيوقراطيين (١٠٥) على سبيل المثال ، وفي مناظرات لينغه ضد البورجوازيين نظرية القوانين المنية ، ( ١٧٦٧ ) ، وفي كتابات ميرسيه ، ومايلي ، وعلى العموم في الكتابات الموجهة ضد الفيزيوقراطيين . وعلى اي حال فقد تم الاعتراف بأهمية هذه المؤلفات منذ مطلع الثورة - مثلا من قبل بريسو ، وفوشيه ، ومارا ، وفي الحلقة الاجتماعية (١٠٦) ، ومن قبل جميع خصوم لافاييت الديمقراطيون . ولو أن القديس ماكس فهم الموضوع كما حدث ، بصورة مستقلة عن سمساره التاريخي ، فانه ما كان يدهش لان « كلمات بابي تون بكل تأكيد (ب) » كما لو ان كل انسان بات ملاكا في الوقت الحاضر » وأن [ البورجوازيين ] ... [ حكم الملاكين ] ... أن [ ... الملاكين ] ... أصبحوا حاليا البورجوازيين الممتازين (ج) ، وهو المأخذ الذي اخذ عليهم حتى قبل الثورة [ ... ] .

[ ... ] « منذ الثامن من تموز ١٧٨٩ [ ... ] بيان الاسقف [ أولون ] (١٠٧)

★ [ ان الفقرة التالية قد خطبت في المخطوطة : ] وبذلك فإن النقد كل « يحقق هدفه الاخير » بالنسبة اليه وتقلب جميع القطع ومادية اللون ، وبذلك فهو ايضا يترف بجبهه بالاساس اللغوي والمضمون القملي لسيطرة البورجوازية .

(١) mon brave ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) ان الفقرة التالية ، حتى هذه الكلمات : « ... وذلك من جرائم الحواجز الجمركية ... » من المقاطع التي كانت حتى الآن مجعولة ، وهي تنشر هنا للمرة الاولى .

(ج) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .



وباربر [ بدد ] الوهم بأن [ لكل انسان ] ، الفرد ، أهمية في التشريع ، لقد [ أثبت ] عجز الموكلين التام . ان اغلبية النواب أصبحت سائدة [ ص : ١٣٢ ، و ] .

ان « بيان اسقف أو تون وباربر » الاقتراح (١٠٨) وضعه الاسقف في جدول الاعمال في الرابع من تموز ( لا أنتمن منه ) وليس لباربر علاقة به سوى أنه أبداه في الثامن من تموز مع كثيرين غيره . ولقد أقر في التاسع من تموز ، بحيث ليس من الواضح على الإطلاق لماذا يتحدث القديس ماكس عن « الثامن من تموز » . ولم « يبدد » هذا الاقتراح في حال من الاحوال الوهم بأن لكل انسان ، الفرد ، أهمية ، الخ ؛ بيد أنه التي التفويض الملزم للكراسات (١٠٩) المملى الى النواب ، يعني نفوذ و « أهمية » لا « كل انسان ، الفرد » ، بل المحاكم المائسة والسبع والسبعين والدواشر الإزمالة والإحدى والأربعين (١١٠) ؛ وحين أقرت الجمعية الاقتراح ، فقد طرحت طابع الاحوال العامة (١) الاقطاعي القديم . وعلاوة على ذلك ، فلم تكن المسألة في ذلك الحين ، في حال من الاحوال ، مسألة النظرية الصحيحة للتمثيل القومي ، بل مسألة قضايا جوهرية ، عملية حتى درجة رفيعة . كان جيش برولي يهدد باريس ويقتررب أكثر فأكثر كل يوم ؛ وكانت العاصمة في حالة من الاضطراب الشديد ؛ فلم يكسد ينقضي اسبوعان على لعبة التنس وسرير العدالة (١١١) ؛ وفيما عدا ذلك ، فقد كان البلاط يتأمر مع كتلة الأرستقراطية والكليروس ضد الجمعية الوطنية ؛ وأخيرا ، فقد كانت معظم الاقاليم في قبضة المجاعة ، وكان النقد نادرا جدا ، وذلك من جراء الحواجز الجمركية الإقليمية الاقطاعية القائمة بعد ، وكنيجة للنظام الزراري الاقطاعي بمجموعه . وكانت المسألة في ذلك الحين مسألة جمعية نشيطة بصورة جوهرية (ب) ، على حد تعبير تاليران نفسه ( وكانت الكراسات التي تحت جميعا على وجه التقريب على ابقاء الامتيازات العائدة للنقابات الحرفية والنبالة مستبعد نشاط الجمعية ) ، بينما كانت الكراسات الخاصة بالارستقراطية والجماعات الرجعية الأخرى تروذ البلاط بفرصة من أجل اعلان قرار الجمعية باطلا بالاستناد الى رغبات التأخين . وأعلنت الجمعية استقلالها باقرار اقتراح تاليران واستولت على السلطة التي كانت في حاجة اليها ، الامر الذي لم يكن في الامكان تحقيقه طبعاً على الصعيد السياسي الا ضمن اطار الشكل السياسي وباللجوء الى نظريات روسو القائمة، الخ . [ راجع يزوغ النهار ، بقلم بلرير دي فيوزاك ، ١٧٨٩ ، الممددان ١٥ و ١٧ ] . ولم يكن بد للجمعية الوطنية من اتخاذ هذه الخطوة تحت ضغط الجماهير الغفيرة الواقعة خلفها . وحين فعلت ذلك لم تتحول في حال من الاحوال الى « مجلس اناني كلياً » منفصل تماماً عن الحبل السري وقاس لا يرحم » [ ص : ١٤٧ ] ؛ ان الامر على النقيض من ذلك . اذ تحولت

(١) états généraux ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) assemblée essentiellement active ، بالفرنسية في النص الاسلي .

ذلك فعليا الى **الاداة الحقيقية** للغالبية العظمى من الفرنسيين الذين كان في مقدورهم لولا ذلك أن يدوسوها بالاقدام ، وهو ما حدث بالفعل في وقت لاحق لاولئك النواب «**الانانيين كليا**» الذين «**انفصلوا تماما عن الحبل السري**» . بيد أن القديس ماركس، بمساعدة سمساره التاريخي ، ولا يرى هنا أكثر من جسم لمسألة نظرية؛ انه لا يرى في **الجمعية التأسيسية** ، قبل ستة أيام من الاستيلاء على الباستيل ، سوى مجلس **لأبناء الكنيسة** يناقش أحد بنود العقيدة ! وفيما عدا ذلك ، فإن المسألة المتعلقة «**بأهمية كل انسان ، الفرد**» ، لا يمكن أن تطرح الا من هيئة تمثيلية منتخبة بصورة ديموقراطية ، وهي لم تعرض للمناقشة خلال الثورة الا في الجمعية التأسيسية ، وكان ذلك لأسباب تجريبية محضة كما هي حال **الكراسات** في وقت سابق . ( لكن بما أن شترنر لا يتطرق الى هذه المسألة ، فليست بنا حاجة كذلك الى الحديث عنها مفصلا ) . ان القضية التي حسمتها الجمعية التأسيسية من وجهة نظرية هي ايضا التمييز بين الهيئة التمثيلية **للطبقة** سائدة والهيئة التمثيلية لمربة سائدة ؛ وان هذه السيادة السياسية **للطبقة** البورجوازية كانت مشروطة بأوضاع كل فرد ، لانها كانت مشروطة بعلاقات الانتاج في ذلك الحين . ان النظام التمثيلي نتاج نوعي جليا للمجتمع البورجوازي الحديث وهو لاصق بهذا المجتمع قدر التصاق الفرد المنزل للأزمان الحديثة به .

وكما أن القديس ماركس يعتبر هنا **الحاكم الله والسبع والسبعين والنوائير** **الاربعاءة والاحدى والثلاثين** على انها «**أفراد**» ، كذلك يرى فيما بعد في **الملك المطلق** وعبارته **كللك ان تك هي رغبتنا** (١) ، حكم «**الفرد**» المناهض للملك الدستوري ، «**حكم الشعب**» [ ( ص : ١٤١ ) ] ، ويرى من جديد في **الارستقراطي** وعضو **التقابة الحرفية** «**الفرد**» بصورة متعارضة مع **الواطن** ( ص : ١٣٧ ) .

«**لم تكن الثورة موجبة ضد الواقع** ، لكن ضد هذا الواقع ، ضد هذه **الأوضاع المعينة** (ب) ( ص : ١٤٥ ) . وبالتالي لم تكن موجبة ضد النظام القائم فعليا للملكية العقارية ، والضرائب ، والرسوم الجمركية التي كانت تعمق التجارة لدى كل منقطع ، و [ ١٠٠٠ ] .

[ (ج) يحسب «**شترنر**» ] انه يستوي [ «**بالنسبة الى البورجوازيين الطبقيين**» ان يدافع عنهم ] ، هم ومبادئهم ، ملك مطلق أو ملك دستوري أو جمهورية ، الخ . «**مما لا ريب فيه أن هنا**» يستوي «**بالنسبة الى البورجوازيين الطبقيين**» الذين يشربون جعته البيضاء (١٧٢) في حانة برلينية ؛ بيد أن هذا الامر ليس في حال من

(١) car tel est notre plaisir ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) عند شترنر Der Einzige und sein Eigentum، ص: ١٤٥: «... ضد وجود معدود» .

(ج) فجرة في الخطوطة .

الأحوال موضوع لا مبالاة بالنسبة الى البورجوازيين التاريخيين . ان « البورجوازي الصالح » « شترنر » يتخيل هنا من جديد - كما يفعل في هذا الفصل بأسره - ان البورجوازي الفرنسي والأميركي والانكليزي هم بورجوازيون صفار برلينيون طيبون من شاربي «لجعة البيضاء» . وإذا ترجم المرء العبارة الواردة اعلاه من لفظة الهم السياسي الى الألمانية الصالحة فانها تعني : بالنسبة الى البورجوازيين « يستوي » ان يملكوا زمام السلطة المطلقة أو ان تعدل طبقات أخرى سلطتهم السياسية والاقتصادية . ويعتقد القديس ماكس أن مليكا مطلقا ، أو أي واحد غيره ، يستطيع ان يدافع عن البورجوازية بالضبط بمثل النجاح الذي ندافع به عن أنفسها . والاكثر من ذلك ان يدافع عن « مبادئها » التي تستقيم في اخضاع سلطة الدولة لمبدأ « كل واحد لذاته وكل واحد في داره » (١) واستغلالها لهذا الغرض - كيف يستطيع « ملك مطلق » أن يعمل ذلك ؟ فليس القديس ماكس لنا بلدا واحدا تعهد البورجوازية فيه ، في شروط متطورة للتجارة والصناعة ، وفي مواجهة المواجهة القوية ، بالدفاع عنها الى « ملك مطلق » ؟

بعد هذا التحويل للبورجوازيين التاريخيين الى بورجوازيين صفار الممان خارج التاريخ ، فمن المؤكد أنه ليست « لشترنر » حاجة بعد الآن الى معرفة اية بورجوازية أخرى خلاف « البورجوازيين الناعمين والموظفين الشرفاء » ( !! ) - شبحان لا يجسران على الظهور الا فوق الأرض الألمانية « المقدسة » - الامر الذي يتيح له أن يكون هذه الطبقة برمتها تحت عبارة « خدم مطيعين » ( ص : ١٣٩ ) . الا فليلق نظرة واحدة على هؤلاء الخدم المطيعين في سوق الأوراق المالية في لندن ، ومانشستر ، ونيويورك ، وباريس . وما دام القديس ماكس مانيسا قدما في سبيله ، فانه يستطيع ان يقطع المسافة بكاملها (ب) ، وان يصدق أحد المنظرين الضيقي التفكير من الوريقات الاحدى والعشرين ( Einundzwanzig Bogen ) عندما يقول ان « الليبرالية هي معرفة عقلانية مطبقة على ظروفنا القائمة » (١١٣) ، وان يعلن ان « الليبراليين مقاتلون في سبيل العقل » . وانه لمن الواضح من هذه [ ... ] العبارات كيف ان الالمان لم يشفوا الا قليلا جدا [ من ] أوهامهم الأصلية الليبرالية . ان ابرهيم « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء » ... وإيمانه « حسب له برا » ( الرسالة الى اهل روميه ، ٤ ، ١٨ و ٢٢ ) .

« تدفع الدولة جيدا ، بحيث يستطيع مواطنوها الصالحون في كل طمانينة ان يدافعوا بشح ، وبذلك تتزود بخدم تشكل منهم قوة - الشرطة -

(١) chacun pour soi, chacun chez soi ، بلفرنسية في النص الاصل .

(ب) the whole hog ، بالانكليزية في النص الاصل .

من أجل حماية المواطنين الصالحين تدفع لهم أجورا جيدة؛ وأن المواطنين الصالحين يدفعون عن طيبة خاطر ضرائب مرتفعة للدولة كيما يستطيعون بالمقابل أن يدفعوا أجورا أقل لعمالهم » ( ص : ١٥٢ ) .

ويجب أن نقرأ هذا كما يلي : أن البورجوازيين يدفعون جيда لدولتهم ويحملون الامة على أن تتحمل نفقاتها كيما يكون في مقدورهم بكل طمانينة أن يدفعوا بشعر ؛ وبالدنوعات الجيدة يضمنون أن تكون لهم بين خدم الدولة قوة تحميهم - الشرطة ، وهم يدفعون عن طيبة خاطر ، ويجبرون الامة على أن تدفع ضرائب عالية بحيث يكون في مقدورهم بكل طمانينة أن يحولوا على العمال المبالغ التي يدفعونها على أنها جزية ( على أنها خصميات من الاجور ) . أن « شترنر » يحقق هنا هذا الاكتشاف الاقتصادي الجديد : أن الاجور جزية - ضريبة ، يدفعها البورجوازي الى البروليتاري ؛ في حين أن الاقتصاديين الآخرين - الدينويين - يعتبرون الضرائب جزية يدفعها البروليتاري الى البورجوازي .

وينتل الاب القديس الآن من البورجوازية المقدسة الى بروليتاريا شترنر « الوحدة » ( ص : ١٤٨ ) . أن هذه البروليتاريا تتألف من « اوغاد - وعاهرات ، ولصوص ، وقطاعي طرق ، وقنلة - ومقامرين ، وأناس لا ملكية لهم ولا عمل - وافراد عابثين » ( المصدر ذاته ) . انهم يشكلون « البروليتاريا للخطر » . ويرجمهم « شترنر » لبرهة من الزمن الى « صياحين منزولين » ، ومن بعد أخيرا الى « مشردين » خلاصتهم « المشردون بالروح » الذين يرفضون البقاء « ضمن حدود فكر معتدل » ... ذلك هو المعنى العربي لما يسمى البروليتاريا او « بالابندال » ( الاملاق ١ ) ( ص : ١٤٩ ) .

وفي الصفحة ١٥١ ، [ « من جهة أخرى ] تمتص الدولة دماء « البروليتاريا . وبالتالي فإن البروليتاريا بأكملها تتألف من بورجوازيين مفلسين وبروليتاريين مملقين ، من مجموعة من الصماليك الذين وجدوا في كل عصر والذين سبق وجودهم الكتلي بعد انحطاط العصور الوسيطة . التكون الكتلي للبروليتاريا العادية ، وهو ما يستطيع القديس ماكس أن يتأكد منه بمراجعة التشريع والادب في انكلترا وفرنسا . أن قديسنا يملك من البروليتاريا بالفضبط ذات الفكرة التي يملكها « البورجوازيون الطيبون الناعمون » ، وعلى الاخص « الموظفين » الثرفاء » . وأنه لمنطقي مع نفسه أيضا حين يوحد البروليتاريا مع الاملاق ، في حين أن الاملاق هو حالة البروليتاريا المعلقة وحدها . المستوى الاحط الذي بهوي اليه البروليتاري الذي أصبح عاجزا عن مقاومة ضغط البورجوازية ، وأن البروليتاري الذي فقد طاقته بأكملها هو

وحده المطلق (أ) (راجع سيسموني ، وويد (١١٤) ، ألخ . ) . ومثال ذلك أن « شترنر » واشباحه يمكن أن يعدوا ملحقين في نظر البروليتاريين في بعض الظروف ، لكن لا يمكن أن يعدوا بروليتاريين أبدا .

فلك هي آراء القديس ماكس « الخاصة » عن البورجوازية والبروليتاريا . لكن ما دامت هذه التخييلات عن الليبرالية . والمواطنيين الطبيعيين ، والمشردين ، لا تؤدي به بالتأكيد إلى أي مكان على الإطلاق . فإنه يجد نفسه ملزما ، كما يقوم بالانتقال إلى الشيوعية . بأن يأتي بالبورجوازيين والبروليتاريين العاديين والعمليين بفكر ما يعرف عنهم شيئا عن طريق السمع . ويحدث هذا في «الصفحتين ١٥١ و ١٥٢» ، حيث تتحول البروليتاريا الزنه إلى « شمعية » ، إلى البروليتاريا الدنسة ، في حين أن البورجوازيين « في سيف الزمن » يمرون أحيانا « بسلسلة من » الطفرات المتنوعة « و » الانكسارات متعددة الأشكال » . ونقرأ في أحد الأسطر : « **ان المالكين يغبضون على زمام السلطة** » - يعني البورجوازيين الدنسين ؛ ونقرأ بعد ستة أسطر : « ان البورجوازي هو ما هو بنعمه الدولة » - يعني البورجوازيين الدنسين ؛ ومع ذلك ، بعد ستة أسطر : « ان الدولة هي نظام البورجوازية الاساسي » ، يعني البورجوازيين الدنسين . وهي صيغة نمر لنا بالمناداة بأن « الدولة تعطي المالكين » « املاكهم في شكل الإقطاعات » وان « مال الرأسماليين وملكيتهم » هما أحدي « هذه الملكيات الخاصة بالدولة » التي تنازلت عنها الدولة في شكل «إقطاعات» - يعني البورجوازيين الدنسين . واخيرا فإن هذه الدولة الكلية الفترة تتحول من جديد إلى « دولة المالكين » ، يعني البورجوازيين الدنسين ، وهي صيغة يقابلها مقطع لاحق : « بفضل الثورة أصبحت البورجوازية مهيمنة » ( ص : ١٥٦ ) . ان القديس ماكس نفسه ما كان يستطيع قط أن يحقق هذه التناقضات « الرهيبة » و « الموجة » ، على الأقل ما كان يجسر قط على اذاعتها . لولا مساعدة الكلمة الألمانية « **Bürger** » « ساكن المدينة » التي يفسرها كما يحلو له بمعنى «مواطن» أو بمعنى «بورجوازي» أو بمعنى « البورجوازي الطيب » الألماني .

وقبل أن نمضي قدما ، يجب أن نسجل اكتشافين سياسيين اقتصاديين عظيمين آخرين « يكشفهما » صاحبا المغفل « في أعماق قلبه » وبملاك شسيتا مشتركا مع « فرحة المراهق » في الصفحة ١٧ : أنهما « فكرتان نقيتان » أيضا .

ففي الصفحة ١٥ . ترجع كل شروط العلاقات الاجتماعية القائمة إلى حقيقة أن « البورجوازيين والعمال يؤمنون » بحقيقة « المال » . ان جاك المغفل يتخيل ان في مقدور « البورجوازيين » و « العمال » المتبشرين بين جميع دول العالم المتحضرة أن يسجلوا على حين غرة ، ذات صباح رائع ، « كفرهم » « بحقيقة المال » ؛ وحتى اذا

(٦) Paper ، بالانكليزية في النص الاسلي .

افترضنا ان هذا السخف ممكن ، فانه يعتقد انه سيحقق تغييرا ما . انه يعتقد ان في مكانة اي رجل ادب برليني ان يبطل « حقيقة المال » بمثل السهولة التي يبطل بها في ذهنه « حقيقة » الله او الفلسفة الهيغلية . اما ان المال هو النتاج الضروري لملاقات محددة للنتاج والمبادلة ، وانه يبقى « حقيقة » ما استمرت هذه العلاقات قائمة - فمن المؤكد ان هذا الامر لا يعني البتة انسانا قديسا مثل القديس ماكس الذي يرفع عينيه صوب السماء ويدير قفاه الذئس الى العالم الذئس .

ويتم الاكتشاف الثاني في الصفحة ١٥٢ : ان « العامل لا يستطيع ان يحول عمله الى ربح » لانه « سقط في ايدي اولئك الذين » حصلوا على « نوع ما من الملكية العامة » « في شكل اقطاع » . وان هذا مجرد تفسير للعبارة الواردة في الصفحة ١٥٩ والموردة اعلاه حيث الدولة تمتص دماء العامل . ولا بد هنا ان تراود كل امرئ في الحال هذه « الفكرة البسيطة » - اما انها لا تراود « شترن » البتة فامر « يجب الا يبر الدهشة » - كيف حدث ان الدولة لم تعط « العمال » ايضا نوعا ما من « الملكية العامة » في « شكل اقطاع » ؟ ولو ان القديس ماكس طرح على نفسه هذا السؤال ، فقله كان يوفر عن نفسه انشاء مخططة عن البورجوازية « المقدسة » اذ كان لا بد له اذن ان يتبين منها طبيعة العلاقة القائمة بين المالكين والدولة الحديثة .

ان التعارض بين البورجوازية والبروليتاريا - ان « شترن » نفسه يعرف ذلك - بمعد السبيل للوصول الى الشيوعية . لكن كيف يتوصل المرء اليها . هذا ما يعرفه « شترن » وحده .

« ان العمال يملكون بين ايديهم السلطة الاضخم ... ما عليهم سوى ان يتوقفوا عن العمل ويعتبروا نتاج عملهم ملكيتهم ويستمتعوا به . هذا هو معنى الاضطرابات العمالية المتفجرة هنا وهناك » ( ص : ١٥٥ ) .

ان الاضطرابات العمالية التي كانت ، في ايام حكم الامبراطور البيزنطي زينو ، سببا في صدور قانون ( زينو ، مرسوم عن الاعمال الجديدة ( أ ) ) ، والتي « تفجرت » في القرن الرابع عشر في صورة العامة (١١٥) وعصيان وات تايلر (١١٨) ، وفي ١٥١٨ في يوم ايسار المشؤوم (١١٧) في لندن ، وفي شكل الانتفاضة العظمى للديباغ كيت (١١٨) ، وكانت السبب في المرسومين الثاني والثالث اللذين اصدرهما ادوارد السادس ، وفي المرسوم رقم ١٥ ، ومجموعة من القوانين البرلمانية المعاللة بالاضطرابات التي سرعان ما حدثت في وقت لاحق ، في ١٦٤٠ و ١٦٥٩ ( ثمانية انتفاضات في سنة واحدة ) في باريس والتي لا بد انها كانت متواترة من قبل منذ القرن الرابع عشر في فرنسا وانكلترا اذ ما اخذنا بعين الاعتبار تشريع تلك الايام ، والحرب المستمرة التي خاضها العمال بقوة وذكاء منذ عام ١٧٧٠ في انكلترا ومنذ الثورة في فرنسا

(١) de novis operibus constituitur ، باللاتينية في النص الاصلي .

ضد البورجوازية - هذه الأمور جميعا لا وجود لها بالنسبة الى القديس ماكس الا « هنا وهناك » ، في سيليزيا ، وپوزنان ، وماغديبورغ ، وپرلين ، « حسب المعلومات المنشورة في الصحف الالمانية » .

ان جاك المنغل يتخيل ان نتاج العمل - بوصفه موضوع « اعتبار » و « متعة » ، سوف يستمر في الوجود ويعاد انتاجه حتى اذا « توقف عن العمل » المتجون .

وكما فعل أعلاه بخصوص المال - فان صاحبنا البورجوازي الطيب يحول من جديد « العمال » ، البعثرين في أرجاء العالم المتحضر ، الى رابطة متماسكة من الأفراد ليس عليها الا ان تتخذ موقفا كما تتخلص من جميع المصاعب . ومن المؤكد ان القديس ماكس يجهل ان خمسين محاولة على الأقل جرت في انكلترا منذ عام ١٨٢٠ فقط ، وثمة محاولة أخرى تجري في الوقت الحاضر ، في سبيل جمع العمال جميعا ، في انكلترا وحدها ، في رابطة واحدة - وان اسبابا تجريبية حتى درجه كبيرة قد عطلت نجاح جميع هذه المشروعات . وهو يجهل انه حتى اقلية من العمال ، اذا اتحدوا للتوقف عن العمل ، سوف يجعلون انفسهم عاجلا جدا ملزمين باتخاذ موقف ثوري - وهي حقيقة كان يستطيع الاطلاع عليها من انتفاضة عام ١٨٤٢ في انكلترا (١١٩) . ومن انتفاضة ويلش السابقة لها في عام ١٨٢٩ (١٢٠) ، وهي السنة التي بلغ فيها الغوران الثوري بين العمال للمرة الاولى نسبة عالية ، ابتداء من « الشهر القدس » ، الذي أعلن بصورة متوافقة مع تسليح الشعب العام . واننا لنجد هنا من جديد كيف يحاول القديس ماكس باستمرار ان يجد انسانا يقنعهم بان لهرائه (معنى) الحقائق التاريخية ( وهي عملية ينجح فيها على الاكثر مع صاحبه « المرء » غير الشخصي ) - حقائق تاريخية « ينسب اليها معناه الخاص ، بحيث لا بد بذلك ان تنتهي الى الهراء » ( ويغان ، ص : ١٩٤ ) . وفيما عدا ذلك ، فانه لا يمكن قط ان يخطر في بال أي بوليتاري ان يستشير القديس ماكس طبعا بشأن « معنى » الحركات البروليتارية لو ما يجب فعله في الوقت الحاضر ضد البورجوازية .

وبعد مثل هذه الحملة الكبرى ، يعود قديسنا سانشو الى صاحبه ملريتورنا بالجمجمة التالية :

« تقوم الدولة على عبودية العمل . فاذا ما أصبح العمل حرا ، ضاعت الدولة » ( ص : ١٥٣ ) .

ان الدولة الحديثة ، حكم البورجوازية ، تقوم على حرية العمل . ان القديس ماكس نفسه - أكثر من مرة واحدة ! وطبعيا في شكل كلريكتوري جدا ! - قد استخلص من العوليات الالمانية الفرنسية الفكرة القائلة انه جنبا الى جنب مع حرية الدين ، والدولة ، والفكر ، الخ ، وبالتالي « احيلنا » ، « أيضا » ، « ربما » ، مع حرية العمل ، لا أصبح انا حرا ، بل واحد فقط من الطغاة الذين يستعبونني . ان حرية المعمل هي حرية العمال في المزاحمة فيما بينهم . ان القديس ماكس لتعاس الحظ جدا في

الاقتصادي السياسي كما في المجالات الأخرى جميعا . ان العمل حر في جميع البلدان المتحضرة ؛ فليس المقصود تحرير العمل ، بل الفاؤه (٣١١) .

### ب - الشيوعية

يسمى القديس ماكس الشيوعية « الليبرالية الاجتماعية » . لانه يعرف جيدا السمع السئ التي كانت تتصف بها كلمة ليبرالية في عام ١٨٤٢ بين الراديكاليين وأكثر « المفكرين الأحرار » البرلننيين قديما (١٢٢) . وان هذا التحويل لمنحه بصورة متوافقة الفرصة والشجاعة ليضع في أفواه هؤلاء « الليبراليين الاجتماعيين » مختلف أنواع الأشياء التي لم ينطق بها انسان قط قبل « شترنر » والتي يقصد ان يكون دحضها دحفا للشيوعية في الوقت ذاته . ويتحقق هذا النصر على الشيوعية بواسطة سلسلة من الانشاءات بعضها منطقي وبعضها تاريخي .

### الانشاء المنطقي الاول :

لانا « نجد انفسنا نتحول الى خدم للانانيين » ، « يجب » الا « نصبح انانيين » انفسنا ... بل يجب بالاحرى ان نجعل الانانيين مستحيلين . يجب ان نحولهم جميعا الى صمالك ، فلا يملك اي منهم شيئا ، كيما يكونون « جميعا » ملاكين - هذا ما يقوله الليبراليون الاجتماعيون . من هو هذا الشخص الذي تسمونه « جميعا » ؟ انه « المجتمع » (ص : ١٥٢) .

ان سانشو يحول هنا بعمونة بعض علامات « الاستشهاد » الجميع « الى شخص . المجتمع على انه شخص ، على انه ذات = المجتمع المقدس ، المقدس . وان قدسنا ليصرف الآن ما يقصده ، ويستطيع ان يطلق العنان لكل تيار غضبه اللاهب ضد « المقدس » ، الامر الذي يترتب عليه ، بالطبع ، محق الشيوعية .

اما ان القديس ماكس يضع هنا من جديد هراءه الخاص في فم « الليبراليين الاجتماعيين » على انه معنى كلماتهم : فليس ذلك بالامر « الذي يبعث على الدهشة » . انه يوحد يادى الامر « التملك » من حيث هو ملاك خاص « بالتملك » عموما . وبدلا من ان يدرس العلاقات المحددة للملكية الخاصة بالانتاج ، بدلا من ان يدرس « التملك » من حيث هو ملاك عقاري ، من حيث هو صاحب ربع (١) ، من حيث هو تاجر (ب) ، من حيث هو صاحب مصنع ، من حيث هو عامل - وبذلك يتضح ان « التملك » تملك خصوصي كليا ، الحق في التصرف بعمل الناس الآخرين - فانه يحول جميع هذه العلاقات الى « التملك بصفته هذه » (ج) [ ٥٠٠ ] .

(١) Rentier ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Commerçant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) ان اربع صفحات من المخطوطة هنا مفقودة ، اي نهاية « الانشاء المنطقي الاول » وبداية « الانشاء المنطقي الثاني » .



## [ الإنشاء المنطقي الثاني ٠٠ ]

الليبرالية السياسية التي جعلت « الأمة » المالك الاسمي . وهكذا فليس على الشيوعية بعد الآن أن « تُلغى » أية « ملكية شخصية » ، بل على الأكثر أن تجعل توزيع « الإقطاعات » متساويا وأن تدخل اليه المساواة (١) . وبصدد المجتمع بوصفه « المالك الاسمي » وبصدد « الصلوك » ، يجب على القديس ماكس أن يراجع ، فيما

يراجحه ، L'égalitaire (١٣٣) لعام ١٨٤٠ :

« ان الملكية الاجتماعية تناقض . لكن الثروة الاجتماعية عاقبة للشيوعية . ان فوربه ، بصورة متعارضة مع الاخلاقيين البورجوازيين المتواضعين ، يكرر مائة مرة ان الشر الاجتماعي لا يستقيم في ان البعض يملك كثيرا ، بل في ان يملك الجميع قليلا جدا » ، وبالتالي بسنعت الانتباه ايضا الى « فقر الأغنياء » في الصناعة الزائفة ، باريس . ١٨٣٥ . ص : ٤١٠ .

وكذلك فمنذ عام ١٨٣٩ - وبالتالي قبل كتاب وبتلغ *Der harmonie I Gerantien und Freiheit* [ ضمانات التناسق والحرية ] - ورد في مجلة شيوعية المانية *Die Stimme des Volks* ( صوت الشعب . المجلد الثاني . ص : ١٤ ) تصدر في باريس :

« ان الملكية الخاصة . « الربح الخاص » البصري . الوافي . الكلود ، المحتج جدا . يسعى بصورة جلية الى ثروة الوجود » .

ان القديس سانشو يخطط هنا بين الشيوعية وبين المفهوم الذي شكله عنهما بعض الليبراليين الميالين الى الشيوعية ، ومصطلحات بعض الشيوعيين الذين يعبرون من انفسهم ، لاسباب عملية جدا ، في شكل سياسي .

وبعدما نقل « شترن » الملكية الى « المجتمع » . فان جميع أعضاء هذا المجتمع المتضامنين يصبحون في نظره في الحال مملكين وصعاليك ، على الرغم من أنهم - حتى وفقا لمفهومه الخاص عن النظام الشيوعي - « يملكون » « المالك الاسمي » - وان الاقتراح الصادق النية الذي يقدمه الى الشيوعيين - « من أجل رفع كلمة Lump (ب) الى مرتبة التخاطب الفخري . بالضيظ كما فعلت الثورة بكلمة « مواطن » - لمشارباز على طريقته في الخلط بين الشيوعية وبين شيء انقضى منذ زمن طويل . ان الثورة

(١) *Egalité* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) صلوك .

« قد رفعت الى مرتبة الخطاب الفخري » حتى كلمة اللامتنول ، بصورة مضادة لعبارة « الناس الشرفاء » (١) التي يترجمها بصورة خاطئة تماما بعبارة « البورجوازيين العليين » . وان القديس سانشو يفعل ذلك كيما تتحقق الكلمات الواردة في كتاب النبي مرلين بشأن الصفات الثلاثة آلاف والثلاثمئة التي لا بد ان يوجهها الانسان الذي سيأتي الى نفسه :

« يجب ان ينال حامل سلاحك سانشو بانزا ،

بثلاثة آلاف وثلاثمئة جلدة

على وركيه العريضين جنتا ،

وهما عاريان تماما بحيث ينتابه من جراء ذلك

الم لاسع ، مرير . فيثور غضبه ايما نورة » (ب)

( دون كيشوت ، المجلد الثاني ، ص : ٢٥ )

ويجل القديس سانشو ان « ارتفاع المجتمع الى مرتبة المالك الاسمي » سرفة ثانية للملكية الخاصة في مصلحة الانسانية ، بينما الشيوعية مجرد « سرفة الملكية الخاصة » وقد رفعت الى مرتبة « الانجاز التام » . و « لما كان يعتبر السرفة أمرا بفيضا بصورة لا جدال فيها » . فان القديس سانشو « يعتقد على سبيل المثال » « انه قد وسم » الشيوعية « سلفا بالافتراح » الوارد اعلاه . ( « الكتاب » - ص ١٠٢ ) واذا كان صحيحا ان « شترنر » قد « استنم » في الشيوعية « السرفة الخالصة » ، « فكيف يمكنه الا يستشعر حيالها « الاشتمزاز العميق » « والاستياء العادل » ؟ ! ( « ويفان » ، ص : ١٥٦ ) . اننا نتحدى « شترنر » لأن ان يسمي لنا بورجوازيا واحدا كتب عن الشيوعية ( لو الميثاقية (١٢٤) ولم يسترسل في مثل هذه الخفافات بما لا يقل عن ذلك من تمشدق . ومن المؤكد ان الشيوعية سوف « تسرق » ما يعتبره البورجوازي « ملكية شخصية » .

## النتيجة الاولى :

ص : ٢٤٩ : « مثلت المهيبرالية مغلنة في الحال ان ملعية الانسان هي الا يكون ملكية ، بل صاحب ملكية . ولما كان الانسان هو المقصود هنا ، لا الفرد ، فان مسألة المقتل ، التي كانت تشكل على وجه الدقة مصلحة

(١) Honuètes Gens ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) الابيات وارادة بالاسبانية في النص الاصلي .

الأفراد الخاصة ، قد تركت الحرية تصرفهم . وهكذا ، فقد احتفظت  
أغلبية الأفراد بحرية العمل التامة في مسألة هذا « المقدار » ، وانصرفت الى  
مزاحمة لا تكل ولا تنعب .

وهذا يعني : ان الليبرالية - أي الملاكين الخاصين الليبراليين - قد أعطوا  
الملكية الخاصة في مطلع الثورة الفرنسية مظهرا ليبراليا حين نادوا بها أحد حقوق  
الإنسان . ولقد كانوا ملزمين بأن يفعلوا ذلك ولو من جراء مركزهم كحزب ثوري ؛  
بل لقد كانوا مكروهين أن يعطوا كتلة السكان [ الريفيين ] الفرنسيين لا الحق في الملكية  
فحسب ، بل [ أيضا ] أن يتيحوا لها الاستيلاء على الملكيات العقارية ، وقد كان في  
مقدورهم أن يفعلوا ذلك كله لأن « مقدارهم » الخاص ، الذي كانوا يمتنون به قبل أي  
شيء آخر ، ظل سليما ، بل بات مضمونا . واننا لنجد هنا فضلا على ذلك أن المزاومة  
بالنسبة الى القديس ماكس تصدر عن الليبرالية ، وهي صفة يوجهها الى التاريخ  
انتقاما للصفعات التي كان عليه أن يوجهها الى نفسه أعلاه . أن « تفسيراً أدق »  
لثيان الذي ساعد الليبرالية في رأيه على أن « تمثل في الحال » نجده عند هيفل ، الذي  
عبر عن نفسه عام ١٨٢٠ كما يلي :

« باعتبار الأشياء الخارجية فانه من العقلاني » ( أي يناسبني بوصفي  
عقلا ، بوصفي إنسانا ) « أن أحرز ملكية ... وإطلاقا من ذلك فان مسا  
أملكه ومقداره مسألة امكانية قانونية » ( فلسفة الحق ، الفقرة ٤٩ ) .

انه لما يميز هيفل أنه يجمل من عبارة البورجوازي المفهوم الحقيقي للملكية ،  
ماهيتها ، وهو ما يقلده « شترنر » فيه بكل اخلاص . ويستطيع القديس ماكس  
الآن ، على أساس التحليل الوارد أعلاه ، أن يؤكد فضلا عن ذلك أن الشيوعية

« طرحت مسألة مقدار الملكية واجابت عنها بمعنى انه يجب على الإنسان  
أن يحصل على القدر الذي يحتاجه . أيمن لانائي أن ترضى بذلك ؟ ...  
كلا ، إذ يجب عليّ بالاحرى أن أحصل على القدر الذي يمكنني أن أملكه » .  
( ص : ٢٤٩ ) .

ويجب أن يلاحظ بادی الامر هنا أن الشيوعية لم تنشأ في حال من الاحوال  
من الفقرة ٤٩ من فلسفة الحق لهيفل وما ورد فيها من « ما و كم » . ثانيا لا ترتئي  
« الشيوعية » أنها تريد اعطاء « الإنسان » شيئا ما ، ذلك ان « الشيوعية » لا ترتئي  
ان « الإنسان » « يحتاج » أي شيء فيما عدا ايضاحا تقديما مقتضبا . ثالثا ينسب

شترنر الى الشيوعية مفهوم « الحاجات » الذي ينادي به البورجوازيون الحاليون ؛ وبالتالي فانه يدخل تمييزا لا يمكن ان تكون له أهمية - من جراء تفاهتسه ، الا في المجتمع الحالي وصورته الفكرانية - الرابطة الشترنرية « للصباحين الفرديين » والخيالات الحرائر . لقد حقق « شترنر » مرة أخرى « نفوذا » عظيما الى ماهية الشيوعية . واخيرا فان القديس ماكس ، في مطالبه بالحصول على القدر الذي يمكنه تملكه ( ان لم ترتد هذه الصيغة الى تأكيد البورجوازيين المبتذل بأنه يجب على كل امرئ ان يحصل على القدر الذي تتيحه له كفاءته [ Vermögen (1) ] ، يعني الحق في تحقيق الكسب الحر ) ، يفترض ان الشيوعية قد تحققت كيما يكون قادرا بملء الحرية على تطوير « كفاءته » ووضعها موضع العمل ، الامر الذي لا يتوقف عليه وحده في حال من الاحوال ، أكثر مما يتوقف عليه « كفاءته » باللات ، بل يتوقف ايضا على علاقات الانتاج والمبادلة التي يحيا فيها . ( راجع ادناه الفصل الخاص بالرابطة ) . وعلى أي حال ، فان القديس ماكس نفسه لا يتصرف وفقا لعقيدته الخاصة ، لانه في مجرى « كتابه » بكامله يستخدم ويسمى استخدام اشياء لم يكن « قادرا على تملكها » .

## النتيجة الثانية :

« لكن المصلحين الاجتماعيين يشروننا بحق اجتماعي . وهذا ما يجعل من الفرد عبدا للمجتمع » ( ص : ٢٤٦ ) . « في رأي الشيوعيين انه يجب على كل امرئ ان يتمتع بحقوق الانسان الابدية » ( ص : ٢٣٨ ) .

اننا سنتحدث عن تعابير « الحق » و « العمل » ، الخ ، وكيف تستخدم بين المؤلفين البروليتاريين وما يجب ان يكون موقف النقد حيالها ، عندما نتحدث عن الاشتراكية الحقيقية ، انظر المجلد الثاني (ب) . ) . ونقدر ما يتعلق الامر بالحقوق . فقد اكدنا مع كثيرين غيرنا على معارضة الشيوعية للحق ، سواء الحق السياسي والخاص ، ام في الشكل الاعم لحقوق الانسان . انظر **الحوليات الالمانية الفرنسية** حيث الامتياز ، الحق الخصوصي ، يعتبر مقابلا للملكية الخاصة المرتبطة بطبقة ، والحق مقابلا لشروط المزاحمة ، الملكية الخاصة الحرة ( ص : ٢٠٦ ومواضع أخرى ) ؛ وكذلك فان حقوق الانسان نفسها تدرس على اعتبارها امتياز ، والملكية الخاصة على اعتبارها

(١) ان الكلمة الالمانية **Vermögen** لا تعني الكفاءة او القدرة فحسب ، بل كذلك الروء .

والفنى ، والملكية .

(ب) المجلد الثاني من **الايديولوجية الالمانية** ، وقد نشر هذا مع المجلد الاول في كتاب واحد .

احتكارا . وفيما عدا ذلك ، فان نقد الحق مرتبط بالفلسفة الالمانية ومقدم على انه عاقبة نقد الدين ( ص : ٧٢ ) ؛ فضلا على ذلك ، فقد قرر بكل وضوح ان البدهيات الشرعية التي يفترض انها تؤدي الى الشيوعية، بدهيات للملكية الخاصة ، كما ان حق الملكية المشتركة مقدمة وهمية لحق الملكية الخاصة ( ص : ٩٨ ، ٩٩ ) ( ١٢٥ ) .

وفيما عدا ذلك ، فان استخدام العبارة الموردة اعلاه ضد بابوف واعتباره المثل النظري للشيوعية امر لا يمكن ان يخطر الا في بال معلم مدرسة برليني . ومهما يكن من امر ، فان « شترنر » يملك الوقاحة ليؤكد في الصفحة ٢٤٧ ان الشيوعية ، التي تفترض

« ان جميع الناس يملكون بفعل الطبيعة حقوقا متساوية » تدحض موضوعتها الخاصة عندما تؤكد ان الناس بفعل الطبيعة لا يملكون حقوقا على الاطلاق . ذلك انها لا تريد ، على سبيل المثال ، ان تقر بان للاهلين حقوقا على اولادهم ؛ انها تلغي العائلة . وعلى العموم ، فان هذا المبدأ الثوري او البابوفي برمته (انظر Die Kommunisten in der Schweiz Kommissionsalbe Richt الشيوعيون في سويسرا ، تقرير اللجنة ( ١٩١٦ ) ، ص : ٣ ) يركز على نظرة دينية خاطئة .

ان يانكي ياتي الى انكلترا ، فيمنعه قاضي الصلح من جلد عبده ، فيهتف مستاء : « اسمون هذا بلد الحرية حيث يمنح الرجل من جلد زنجيه ؟ » ( ١ ) .

ان القديس سانشو يرتكب هنا خطيئة مزدوجة . فاولا يرى الفاء « حقوق الانسان المتساوية » في الاعتراف « بالحقوق المتساوية بفعل الطبيعة » للاولاد بالنسبة الى ذويهم ، بحيث يمنح الاولاد حقوق الانسان نفسها التي للاهلين . ثانيا يروي جاك المغفل قبل صفحتين ان الدولة لا يحق لها ان تتدخل حين يضرب الاب ابنه ، لانها ستعترف بحق العائلة . وهكذا فان ما يقدمه من جهة واحدة على انه حق خصوصي ( حق العائلة ) يشمل من جهة ثانية في مقولة « حقوق البشر المتساوية بفعل الطبيعة » . واحيرا فانه يقر لنا بانه لا يعرف بابوف الا من تقرير بلونتشلي ، في حين ان هذا التقرير يقر بضرورة ( ص : ٣ ) بانه استقى كل علمه لدى الفاضل ل . شتاين ، دكتور في القانون ( ١٧ ) . ان معرفة القديس سانشو العميقة بالشيوعية واضحة من هذا الشاهد . فكما ان القديس برونو سمساره فيما يتعلق بالثورة ، فان القديس بلونتشلي سمساره فيما يتعلق بالشيوعية . ويجب علينا الا ندهش ، في مثل هذه

Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup (١)

his nigger ? بالانجليزية في النص الاصلي .

الأوضاع ، إذا ما عمد صاحبنا الذي هو كلمة الله الساذجة ، بعد بضعة أسطر ، الى ارجاع أخوة (أ) الثورة [ الفرنسية ] الى « مساواة أبناء الله » ( أين نجد حديثا عن المساواة (ب) في اية عقيدة مسيحية ؟ ) .

### النتيجة الثالثة :

ص : ٤١٤ : « بما ان مبدا الجماعة يبلغ أوجه في الشيوعية ، اذن فالشيوعية = تمجيد الدولة المبنية على المحبة » .

ومن الدولة المبنية على المحبة ، التي هي من صنع القديس ماكس نفسه ، يشتق هنا الشيوعية التي تبقى اذن ، بالطبع ، شيوعية شترنرية محضة . ان القديس سانشو لا يعرف من جهة واحدة الا الانانية ، ومن جهة ثانية الادعاء في الحصول على خدمات الناس الفردية وشغقتهم وصدقاتهم . وليس لاي شيء وجود على الاطلاق بالنسبة اليه خارج هذا اللفز ووقته .

### الانشاء المتطلي الثالث :

« لما كانت اندح العيوب تتظاهر في المجتمع ، فان « المظلومين » (!) « بصورة خصوصية » (!) « يفكرون ان اللوم في ذلك يقع على المجتمع ويأخذون على انفسهم مهمة اكتشاف المجتمع العادل » ( ص : ١٥٥ ) .

ان الامر على النقيض من ذلك ، « فشرتر » هو الذي « يأخذ على نفسه مهمة » اكتشاف « المجتمع العادل » له ، المجتمع الذي يناسبه ، المجتمع المقدس ، المجتمع على انه تجسيد المقدس . ان « المظلومين » في هذه الايام « في المجتمع » لا « يفكرون » الا في اقامة المجتمع العادل الذي يناسبهم هم ، الامر الذي يستقيم قبل كل شيء في الفناء المجتمع الراهن وبناء المجتمع على اساس القوى الانتاجية القائمة . واذا تظاهرت « عيوب فادحة » في آلة على سبيل المثال ، لانها ترفض العمل مثلا ، ووجد اولئك الذين يحتاجون الآلة ( كيما يربحوا مالا على سبيل المثال ) العيب في الآلة وحاولوا ان يبدلوها ، الخ — ففي رأي القديس سانشو انهم لا يأخذون اذن على انفسهم مهمة ملائمة الآلة مع حاجاتهم ، بل اكتشاف الآلة العادلة ، الآلة المقدسة . الآلة على انها تجسيد المقدس ، المقدس على انه آلة ، الآلة في السموات . وينصحهم « شرتر » ان يبحثوا عن اللذنب في ذلك « في انفسهم » . اليس ذنبهم على سبيل

(أ) Fraternité ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) Egalité ، بالفرنسية في النص الاسلي .

المثال أنهم يحتاجون حزمة ومحراثا ؟ أمّا كانوا يستطيعون أن يزرعوا البطاطا في التربة بأيديهم العادية ثم ينشوها في هذه التربة فيما بعد ؟ ان القديس ، في الصفحة ١٥٨ ، يعظم كما يلي :

« هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا ان المرء يسمى قبل كل شيء الى التفتيش عن الذنب في أي مكان عدا نفسه - وبالتالي في الدولة ، في اناية الاثراء ، بينما الذنب في حقيقة الامر ذنبنا نحن » .

ان « المظلوم » الذي يفتش في « الدولة » عن « الذنب » في الاملاق ليس هو ، كما رأينا اعلاه بصورة عابرة ، سوى جاك المغفل نفسه . ثانياً أن « المظلوم » الذي يعزي نفسه بأن يجد « الذنب » في « اناية الاثراء » ليس هو مرة أخرى سوى جاك المغفل نفسه . وفيما يتعلق بغيره من المظلومين - فقد كن في حقائق واهام لجون واتس ، الخياط والدكتور في الفلسفة ، وفي رفيق الإنسان المسكين لهوبسوت (١٧٢٨) ، الخ . ما يبدد اوهامه . وثالثاً من هو الشخص الذي يقع « الذنب » على كاهله ؟ لعله الطفل البروليتاري الذي جاء الى العالم مصاباً بداء الخنازير ، والذي ربي على الايفون وأرسل الى العمل وهو في السابعة من العمر - او لعله العامل المنعزل الذي يتوقع منه ان « يثور » ضد السوق المالية بقبضتيه وحدهما ؟ او لعله الفتاة التي لا بد لها اما ان تموت جوعاً واما ان تمارس المهر ؟ كلا ، ليس هؤلاء ، بل ذلك الذي يفتش « في ذاته » عن « الذنب كله » ، يعني « ذنب » حالة العالم الراهنة بكاملها ، يعني مرة أخرى جاك المغفل من دون أي امرئ سواه . « هذه اذن مجرد ظاهرة موقف قديم جدا » للطريقة المسيحية في انسحاق القلب وفصل الندامة في شكل تأملٍ ألماني ، موقف التشدد المثالي، الذي ينص على اني، انا الانسان الفعلي، لا ينبغي لي أن ابدل الواقع القائم الذي لا أستطيع أن ابدله الا متعاضداً مع الآخرين ، بل ينبغي لي أن ابدل نفسي ، في أعماق نفسي . « انه الصراع الباطن للكاتب مع نفسه » ( العائلة المقدسة ) ص : ١٢٢ . راجع الصفحات ٧٢ و ١٢١ و ٣٠٥ ( ١٢٩ ) .

وهكذا ، وفقاً للقديس سائشو ، فان اولئك الذين يظلمهم المجتمع يبحثون عن المجتمع العادل . ولو أنه كان صادقا مع نفسه ، فقد كان من واجبه أن يقول عن اولئك الذين « يبحثون عن الذنب في الدولة » - وفقاً له فهم نفس الأشخاص - أنهم يسعون الى الدولة العادلة . بيد أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك ، لانه سمع أن الشيوعيين يريدون أن يلغوا الدولة ، فعليه الآن أن ينشئ بصورة تجريدية هذا

الإلغاء للدولة ، وهو ما يحققه قديسنا سانشو مرة أخرى بفضل «جماره» ، الإبدال ، بطريقة « تبدو بسيطة جدا » .

« لما كان الحال في حالة الضيق » [ Notstand ] « فان الحالة القائمة »

Stand der Dinge (1) ، « أي الدولة » [ Staat ] ( = Staus )

[ Stand ] « يجب الفاؤها » ( المصدر ذاته ) .

وهكذا :

حالة الضيق = الحالة القائمة .

الحالة القائمة = الحالة [ Stand ] (1) .

الحالة [ Stand ] = الوضع القانوني [ Stantus ] .

الوضع القانوني = الدولة

النتيجة : حالة الضيق = الدولة

ما الذي يمكن أن « يبدو أبسط » من ذلك ؟ « انه لما يبعث على الدهشة فقط » أن البورجوازي الانكليزي في عام ١٦٨٨ والبورجوازي الفرنسي في عام ١٧٨٩ لم يقدموا نفس « الأفكار البسيطة » ولم يضعوا ذات المعادلات بالرغم من أن معادلة الحالة [ Stand ] = الوضع القانوني = الدولة [ der Staat ] كانت تنطلق على عصرهما أكثر مما تنطبق على الوقت الراهن . ويترب على ذلك انه اينما قامت « حالة ضيق » ، فان « الدولة » ، التي يعرف جميع الناس انها واحدة في بروسيا وأميركا الشمالية ، يجب أن تُلغى .

وكما هي عادته ، فان القديس سانشو يقدم لنا الآن بعض حكم سليمان .

### الحكمة رقم ١ لسليمان :

ص : ١٦٣ : « أن المجتمع ليس انا قادرة على العطاء الخ ، بل اداة نرغب في استئثار الربح منها ؛ وأنه ليست لنا واجبات اجتماعية ، بل مصالح فقط ؛ وأنا لا ندين بأية تضحيات للمجتمع ، بل اذا كنا نضحي بشيء »

(1) تعني الكلمة الألمانية « Stand » المركز ، والطرف ، والرجة ( مثلا المراتب الثلاث ) - وقد فُسر منا على الألفاظ بحالة ( حالة الضيق ، الحالة القائمة ، الخ ) .



ما فائنا نضحى به من أجل انفسنا — هذا كله يغيب عن نظر الليبراليين الاجتماعيين ، لانهم اسرى المبدأ الديني وهم يتوقون بكل حمية الى ... مجتمع مقدس » .

ويترتب على ذلك « النظرات النافذة » التالية الى ماهية الشيوعية :

١ — لقد نسي القديس سانشو تماما انه هو نفسه الذي حول « المجتمع » الى « انا » ، وانه يجد نفسه بنتيجة ذلك في « مجتمعه » الخاص فقط .

٢ — انه يعتقد ان الشيوعيين ينتظرون من « المجتمع » ان « يعطيهم » شيئا ما ، في حين انهم لا يريدون على الاكثر سوى ان يعطوا انفسهم مجتمعا .

٣ — انه يحول المجتمع ، حتى قبل وجوده ، الى اداة يريد ان يستدر الفائدة منها ، دون ان يعمد هو والناس الآخرون ، بفعل علاقاتهم الاجتماعية المتبادلة ، الى خلق مجتمع ، وبالتالي تلك « الاداة » .

٤ — انه يعتقد انه يمكن ان تقوم في المجتمع الشيوعي مسألة « الواجبات » و « المصالح » ، وهما قطبان متكاملان لتناقض يخص المجتمع البورجوازي وحده ( عندما يتعلق الامر بالمصلحة ، فان البورجوازي الذي يفكر يحشر على الدوام حدا ثالثا بينه وبين نمط عمله — وهي عملية تتخذ شكلا كلاسيكيا حقا عند بنتام الذي لا بد ان يكون لانفه مصلحة ما قبل ان يقرر ان يشم اي شيء كان . انظر « الكتاب » بشأن حق المرء في انفه ، ص : ٢٤٧ ) .

٥ — يعتقد القديس ماكس ان الشيوعيين يريدون ان « يقدموا التضحيات » الى « المجتمع » ، في حين انهم يريدون على الاكثر ان يضحوا بالمجتمع القائم — الا اذا كان يسمى تضحية يقدمونها الى انفسهم وعيهم بانضالهم نضال مشتركين لجميع الناس الذين تجاوزوا النظام البورجوازي .

٦ — ان الليبراليين الاجتماعيين اسرى المبدأ الديني و

٧ — انهم ينشئون مجتمعا مقدسا . ولقد عالجننا هذا التاكيد اعلاه . لقد رأينا بآية « حمية » « ينشد » القديس سانشو « مجتمعا مقدسا » ، بحيث يكون في مقدوره دحض الشيوعية بواسطة .

**الحكمة رقم ٢ لسليمان :**

ص : ٢٧٧ : « لو ان الاهتمام بالقضية الاجتماعية كان اقل هوى وعمى ، فان المرء ... سيوافق على انه لا يمكن الحصول على مجتمع جديد ما دام

أولئك الذين يتألف منهم و الذين يشكلونه لا يرحون كما كانوا فيما مضى». يعتقد « شترنو » أن البروليتاريين الشيوعيين الذين يتوزعون المجتمع ويضعون علاقات الإنتاج وشكل التعامل على أساس جديد - أي على أنفسهم باعتبارهم أئاماً جديداً ، على نمط حياتهم الجديد - أن هؤلاء البروليتاريين ، والمناقشات التي ينظّمونها فيما بينهم بصورة يومية ، تثبت بصورة كافية مبلغ عدم رغبتهم في البقاء « كما كانوا فيما مضى » ومبلغ عدم رغبتهم في بقاء الناس على المصوم « كما كانوا فيما مضى » . لقد كانوا يقولون « كما كانوا فيما مضى » لو أنهم ، مع سانشو ، بحثوا عن اللذبة في أنفسهم ؛ بيد أنهم يعرفون أفضل المعرفة أنهم لن يكفوا عسّن كونهم « كما كانوا فيما مضى » إلا حين تتغير الظروف، وبالتالي فهم عازمون على تغيير هذه الظروف في أول فرصة . ففي النشاط الثوري يتفق تغيير المراء للذاته مع تغيير الظروف - أن هذه الحكمة العظيمة تفسر بواسطة مثال يضاهيها في العظيمة مأخوذ من جديد ، طبعا ، من عالم « المقدس » .

« لو أنه قامت على سبيل المثال من الشعب اليهودي جمعية تنشر إيماناً جديداً في أرجاء العالم ، فإن هؤلاء الرسل لا يمكن إذن أن يظنوا فريسيين » .

المسيحيون الأولون = جمعية من أجل نشر الإيمان  
( تأسست سنة (1) ١٦٤٠ )

= جملة نشر الإيمان

( تأسست سنة (2) ١٦٤٠ )

سنة ١ = سنة ١٦٤٠

الجمعية التي يجب أن تقوم = هؤلاء الرسل .

هؤلاء الرسل = غير اليهود .

الشعب اليهودي = الفريسيون .

المسيحيون = غير الفريسيين .

= لا الشعب اليهودي

ما الذي يمكن أن يبدو أبسط من ذلك ؟

وإما شلت هذه المادلات من عزيمة القديس مأكس ، فإنه يتفوه بهدود بالكلمة التاريخية العظمى التالية :

anno ١٦٤٠ ، باللاتينية في النص الأصلي .

« ان البشر ، وليس في نيتهم في حال من الاحوال ان ينساقوا مع تطورهم الخاص ، قد ارادوا دائما ان يشكلوا مجتمعا » .

ان بالبشر ، غير الراغبين في حال من الاحوال في تشكيل مجتمع ، لم يفعلوا مع ذلك سوى تحقيق تطور المجتمع ، لانهم ارادوا على اللوام ان يتطوروا بوصفهم كائنات فردية فقط ، وبالتالي لم يحققوا تطورهم الخاص الا في المجتمع ومن خلاله . وعلى اية حال ، فانه لا يمكن ان يخطر الا في بال قديس من عباد صاحبنا سانشو ان يفصل تطور « البشر » عن تطور « المجتمع » الذي يعيش فيه اولئك البشر ، وان يواصل بعدئذ هذياناته على هذا الاساس الخيالي . وعلى اي حال ، فقد نسي عبارته التي اوحاها اليه القديس برونو . والتي فرض فيها على الناس قبل بضعة اسطر المطلب الاخلاقي الخاص بتغيير انفسهم ، وبذلك تغيير مجتمعهم - وبنتيجة ذلك كان يوحد تطور الناس مع تطور مجتمعهم .

#### الانشاء المنطقي الرابع

الصفحة ١٥٦ : حين يجعل الشيوعيين في تعارض مع مواطني الدولة ، فانه يضع في افواههم العبارة التالية :

« ان ماهيتنا » (١) « لا نستقيم في كوننا جميعا ابناء متساوين للدولة » (٢) « بل في كوننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا . اننا متساوون جميعا في هذه النقطة : اننا نوجد جميعا من اجل بعضنا بعضا ، وكل منا يعمل من اجل الغير ، كل واحد منا عامل » . ويبلغ الامر به ان يفترض ان « الوجود بصفة العامل » = « وجود كل واحد منا من اجل الغير فقط » ، بحيث ان الغير « على سبيل المثال يعمل كي يلبسني » . وانا كي اليي حاجته الي التسلي ، هو من اجل طعامي وانا من اجل تعلمه . وهكذا فان المشاركة في العمل هي كرامتنا ومساواتنا في وقت واحد . ما هي البزة التي نحصل عليها من المواطنة ؟ الاعباء . وما هي القيمة التي تعطى لعملنا ؟ ادنى قيمة ممكنة . . . ما الذي تستطيعون ان تعارضونا به ؟ شيء سوى العمل ايضا ! « اننا لا ندين لكم بمكافأة (٣) الا من اجل العمل وحده » ؛ « ليس لكم اي حق علينا » « الا بقدر ما تنتجون اشياء تكون نافعة لنا . » « اننا نريد ان تكون جدارتنا في نظركم مساوية لما ننتجها لكم ؛ لكننا سنطبق عليكم نفس المقياس بالضبط » . « ان الاعمال التي تحظى ببعض القيمة في نظركم ، اي العمل النافع عموما ، تحدد القيمة . . . ان ذلك الذي يصنع شيئا نافعا لا يتقدم عليه أحد من الناس ، او - ان جميع

(١) Récompense ، بالفرنسية في النص الاصلي .

**العمال ( العاملين للمصلحة العامة ) متساوون . لكن لما كان العامل يساوي أجرته ، فلتكن جميع الأجور متساوية أيضا » ( ص : ١٥٧ ، ١٥٨ ) .**

عند « شترنر » تبدأ « الشيوعية » بالبحث عن « **الماهية** » ؛ أن غرضه مرة أخرى ، مثله مثل « المراهق » الصالح ، أن « يتفعل خلف الأشياء » . أما أن الشيوعية حركة عملية تماما ، تلاحق أهدافا عملية بوسائط عملية ، وانها لا تستطيع أن تنصرف الى الاهتمام « بالماهية » لحظة واحدة الا في المانيا وحدها ، في مواجهة الفلاسفة الألمان - فهذا لا يعني طبعاً قديسنا في حال من الاحوال . ان هذه « الشيوعية » الشترنرية التي تنوق بهذا القدر الى « الماهية » لا تتجاوز من جراء ذلك مستوى مقولة فلسفة بسيطة ، « الايثار » : التي تقترب بعدئذ من العالم المادي بواسطة بعض المعادلات المتكلفة . :

الايثار = الوجود من خلال الغير فقط .  
= الوجود بصفة العامل .  
= المشاركة العمومية في العمل .

واننا لنود . فضلا عن ذلك - أن نتحدى القديس سانشو كي يبرهن على وجود فقرة واحدة تتضمن ادنى عنصر من هذه العبارات الواردة أعلاه عن « الماهية » ، والمشاركة العمومية في العمل ، الخ - عند **أوين** مثلا ( ذلك أن **أوين** ، الذي يمثل الشيوعية الانكليزية - يمكن ان يجسد « الشيوعية » بصورة مساوية مثلا لغير الشيوعي **برودون** \* الذي استخلص شترنر من كتاباته القسم الاكبر من العبارات الواردة أعلاه ، مبدلاً اياها على طبيعته الخاصة ؛ - وعلى أي حال ، فانه لا حاجة بنا الى العودة القهقري حتى هذا المدى . ان العدد الثالث من **Die Stimme des Volks** ( **صوت الشعب** ) ، المجلة الشيوعية الالمانية التي سبق الاستشهاد بها أعلاه ، يقول :

« ان ما يسمى العمل اليوم ليس سوى جزء يسير وتافه من عملية الانتاج الواسعة الجبارة ؛ والحال ان الدين والأخلاق لا يشرفان باسم **العمل** الا ذلك القسم من الانتاج الباعث على النفور والمحفوف بالخطر ، وبالإضافة الى ذلك يجدان الجراة على تزيين مثل هذا العمل بمختلف أنواع الحكم - كما لو كانت كلمات تبريك حقيقية ( الا اذا كان المقصود صيفا سحرية ) :

---

★ [ ان هذا الهامش قد شطب من المخطوطة : ] **برودون** الذي انتقدته بقوة الصحيفة المايلية الشيوعية الاخوة منذ عام ١٨٤١ لموضوماته من الأجور المتساوية ، وصفة التثخيل بصورة عامة ، وكذلك المستبقيات الاقتصادية الأخرى التي تمكن مصادقتها في أعمال هذا المؤلف السارز ، والذي لم يتبن الشيوعيون منه أي شيء على الإطلاق ، باستثناء نقده للملكية .

« أعمل بعرق جبينك » - بحيث يصبح العمل محنة فرضها الله ؛ « العمل علوبة الحياة » ، وهي صيغة للتشجيع ، الخ . ان اخلاق العالم الذي نعيش فيه تمتنع بكل حكمة عن أن تسمى أيضا عملا المظاهر الجذابة والطيقة للتعامل بين البشر . انها تحتقر مثل هذه المظاهر ، بالرغم من انها تشكل هي الاخرى قسما من الانتاج . ان الاخلاق تحب ان تصفه بكل احتقار على انه غرور ، ولذة باطله ، وشهوانية . ولقد فضحت الشيوعية من جانبها هذه الاخلاق الحقيرة التي تلقي على الناس المواعظ المناقضة .

ان القديس ماكس يرجع الشيوعية بأسرها ، على اعتبارها المشاركة العمومية في العمل ، الى اجور متساوية - وهو اكتشاف يكرره في « الانكسارات » الثلاثة التالية ، في الصفحة ١٥٦ : « ضد المزاومة ينهض مبدأ مجتمع الصامليك - التقاسم . امن الممكن اذن انني ، انا المؤهل جدا (١) ، لا املك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعا ؟ » . وفيما بعد ، في الصفحة ٣٦٣ ، يتحدث عن « ضريبة عمومية على النشاط البشري في المجتمع الشيوعي » . واخيرا ، في الصفحة ٣٥٠ ، يعزو الى الشيوعيين الرأي بان « العمل » هو « الملكية الوحيدة » للانسان . وهكذا فان القديس ماكس يدخل من جديد الى الشيوعية الملكية الخاصة في شكلها المزدوج - التوزيع والعمل المأجور . وكما كان الامر من قبل بصد « السرقة » ، فان القديس ماكس يبرهن هنا من جديد على أن « نظرائه النافذة » « الخاصة » الى الشيوعية ليست سوى الافكار الاشد ابتذالا والاعظم ضيقا التي تنطوي عليها البورجوازية بشأنها . انه يثبت كل جدارته بشرف كونه تلميذا بلونتشلي . ولما كان بورجوازيا صغيرا حقيقيا ، فانه يخشى كذلك ، هو « المؤهل جدا » ، « الا يملك اي فضل على ذلك الذي يفتقر الى المؤهلات جميعا » - بالرغم من أن كل ما يمكنه ان يخافه انما هو الانسياق مع « مؤهلاته » الخاصة .

وفيما عدا ذلك ، فان صاحبنا « المؤهل جدا » يتوهم ان المواطنة هي موضع اللامبالاة بالنسبة الى البروليتاريين ، بعدما افترض قبلا انهم **يملكونها مبدئيا** ، بالضبط . مثلما توهم اعلاه أن شكل الحكم هو موضع اللامبالاة بالنسبة الى البورجوازيين . ان العمال يملكون أهمية عظمى على المواطنة ، يعني المواطنة **الفاعلة** ، بحيث أنهم حيث **يملكونها** ، في أمريكا على سبيل المثال ، « يفيدون » منها ، وحيث لا يملكونها يناضلون في سبيل الحصول عليها . قرن مفاوضات عمال أمريكا الشمالية في اجتماعات لا

#### Der Vistvermögende

(١) يتلاعب شعرا بلعنى المزدوج لكلمة Vermögen ( الخيرات المادية ، المؤهلات ) .

حصر لها ، وتلرخ الليثاقية الكليزية بكاملها ، والشيوعية والاصلاحية في فرنسا .

### النتيجة الاولى

« لما كان العامل يمي أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه ، فانه يتقى الانانية ويخضع لسيادة مجتمع عمالي ، تماما-مثلا يتمسك البورجوازي باخلاص » (١) « بالدولة القائمة على المزاحمة » ( ص : ١٦٢ ) .

اذا كان العامل يمي شيئا ما . فانه يمي على الاكثر أن الشغل هو الشيء الجوهرى فيه بالنسبة الى البورجوازي . ولذا فانه يستطيع أن يؤكد نفسه بهذه الصفة في مواجهة البورجوازي . وأن كلا اكتشافي الفديس سانشو . « اخلاص البورجوازي » و « الدولة القائمة على المزاحمة » . يمكن أن يسجلا كبرهاتين جديدين على « اهلية » صاحبنا « المؤهل جدا » .

### النتيجة الثانية

« يجب على الشيوعية أن تستهدف « رخاء الجميع » . وفي الحقيقة **فانه يقال في هذه الحالة** انه لا حاجة لاي امرى لان يتخلف عن الركب . لكن ما عسى أن يكون هذا الرخاء اذن ؟ هل للجميع ذات الرخاء الواحد ؟ هل يتمتع جميع الناس برخاء متساو في ذات الظروف الواحدة ؟ ... اذا كان الامر كذلك ، فالمسألة هي اذن مسألة « رخاء حقيقي » . افلسنا نصل بذلك بالضبط الى النقطة حيث بدأ طفيان الدين ؟ ... لقد رسم المجتمع أن رخاء معين هو « الرخاء الحقيقي » . ولنفترض ان هذا الرخاء : على سبيل المثال ، هو **التعة المكتسبة بصورة شريفة بولسطة العمل** ، وانك تفضل ، من جانبك ، الملذات العديدة التي يوفرها الكسل ؛ اذن فالمجتمع ... سوف يتمتع بكل حذر عن اتخاذ الترتيبات من أجل ما يملك أنت . ان الشيوعية ، اذ تنادي بالرخاء للجميع ، تدمر في الوقت ذاته رخاء اولئك الذين عاشوا حتى الآن على ريعهم » الخ . . ( ص : ٤١١ ، ٤١٢ ) .

« واذا كان الامر كذلك » ، فان المعادلات التالية تتروى عليه :

رخاء الجميع = الشيوعية

= اذا كان الامر كذلك

= نفس الرخاء الواحد للجميع

= الرخاء المتساوي للجميع في ذات الظروف الواحدة

= الرخاء الحقيقي

= [ «الرءاء المقدس ، حكم المقدس ، التراتب» (1)

= طفيان الدين .

= الشيوعية طفيان الدين

« في الحقيقة انه ليقال » ان «شترنر» قال هنا عن الشيوعية ذات الشيء الذي قاله من قبل عن كل شيء آخر .

ان مدى العمق الذي « تفلفل » اليه قديسنا في ماهية الشيوعية يتضح كذلك من الحقيقة التالية ، الا وهي انه ينسب الى الشيوعية الرغبة في فرض « المتبعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » على انها « الرءاء الحقيقي » . من ذا يفكر في « المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » \* باستثناء « شترنر » وبعض الاسكافيين والخياطين البرلينيين ! والاكثر من ذلك انه يضع مثل هذه العبارات في فم الشيوعيين الذين يسقط عندهم اساس كل هذا التعارض بين العمل والمتعة . الا فليطمئن اخلاقيتنا القديس بهذا الصدد . ان « الكسب الشريف » سوف يترك له ولاولئك الذين يمثلهم وان كانوا مجهولين منه - حرفيه الصغار الذين قضت عليهم حرية الصناعة والذين اجتاحتهم « الاستياء » الاخلاقي . وان « الملمات العديدة » التي يوفرها الكسل « تنتسب كذلك كليا الى المفاهيم البورجوازية الاشد ابتذالا . بيد ان ذروة الفقرة بكاملها هي تلك الملاحظة المأكرة التي يوجهها ضد الشيوعيين : انهم يريدون ان يلغوا « رءاء » اصحاب الريع ومع ذلك يتحدثون عن « رءاء الجميع » . وينتججة ذلك ، فانه يعتقد انه سوف يكون هناك بعد في المجتمع الشيوعي اصحاب ريع لا بد من الفاء « رءائهم » . وانه ليؤكد ان « رءاء » صاحب الريع بصفته صاحب ريع لاصق بالافراد الذين هم اصحاب ريع في الوقت الحاضر ، وانه غير منفصل عن فرديتهم . وانه ليتوهم انه لا يمكن ان يوجد بالنسبة الى هؤلاء الافراد أي « رءاء » غير ذلك الذي يقرره وجودهم من حيث هم اصحاب ريع . وانه نيعتقد فيما عدا ذلك ان المجتمع قد نظم سلفا بطريقة شيوعية وهو مضطرب بما لان يخوض الصراع ضد اصحاب الريع واشباههم \* \* . وصحيح ان الشيوعيين لن يتناهب أي

(1) ان القوسين المضمين هنا هما من وضع ملوكس نفسه .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] من يستطيع ، باستثناء شترنر ، ان يضع مثل هذه السفاهات الاخلاقية في افواه البروليتاريين الثوريين الاخلاقيين ، الذين يعرف العالم المتحضر باسمه ( وصحيح ان برلين لا تنتسب الى العالم المتحضر ) فالانسان في برلين متقف فحسب ) انهم ينظرون على النية الشريرة لا في « كسب لانهم بصورة شريفة » ، « بواسطة العمل » ، بل في الاستيلاء عليها متوة!

★ [ ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] واخيرا يتقدم الى الشيوعيين بالطلب الاخلاقي التالي : انه يتوقع منهم الاستمرار الى الابد بالسلاح لاصحاب المداخيل والتجار والصناعيين ، الخ ، باستغلالهم بكل طائفة ، لانهم لا يستطيعون الفاء الاستغلال دون ان يدمروا في الوقت ذاته « رءاء » هؤلاء السادة . ان جاك المغفل ، اذ ينادي بنفسه الآونة مدافعا عن البورجوازيين الكبار ، يستطيع ان

الايدولوجية م - ١٥

مردد بشأن قلب حكم البورجوازية والفناء « رخائها » حالما يصبح ذلك في مقدورهم \* وهم لا يابهون مطلقا لما اذا كان هذا « الرخاء » المشترك لاعدائهم ، المحدد بالعلاقات الطبقة ، يستنجد كذلك ، في شكل « الرخاء » الشخصي ، بعاطفية يفترض وجودها بكل بلاهة .

### النتيجة الثالثة

في الصفحة ١٩٠ ، في المجتمع الشيوعي « ينبعث القلق في شكل العمل » . ان البورجوازي الطيب « شترنر » ، الذي يقتبط سلفا لانه سيصادف مسن جديد « قلقه » المفضل في الشيوعية ، قد أخطأ التقدير مع ذلك هذه المرة . ليس « القلق » شيئا آخر سوى ذلك الشعور من الضيق والقم الذي يشكل في الظروف البورجوازية الرفيق الضروري للعمل ، هذا النشاط الحثيث من أجل كسب الرزق بكل عناء . وان « القلق » ليزدهر في شكله الانقي بين البورجوازيين :الامان الطبيين ، حيث هو مزمن و « متماثل مع ذاته في كل الاوقات » ، حثيث وباعث على النفور : في حين ان بؤس البروليتاري يتخذ شكلا حادا ، قاسيا ، ويدفعه الى صراع حياة او موت ، ويجعل منه ثوريا . وبالتالي لا يولد « القلق » . بل الهوى . فاذا كانت الشيوعية راغبة في الفناء « قلق » البورجوازي وبؤس البروليتاري على حد سواء . فمن المفروغ منه أنها لا تستطيع ان تفعل ذلك دون الفناء سبب هذا . وذلك . اى « العمل » .

ونصل الان الى الانشاءات التاريخية للشيوعية .

### الانشاء التاريخي الاول

« طالما كان الايمان كافيا من أجل شرف الانسان وكرامته فانه ما كان في الامكان رفع اي اعتراض ضد أي عمل » حتى العمل الاشق » - « لم يكن في مقدور الطبقات المضطهدة ان تحمل بؤسها الا بقدر ما كانت تتألف من مسيحيين » ( ان أقصى ما يمكن ان يقال انها لم تكن تتألف من مسيحيين الا بقدر ما كانت تحمل وضعها البائس ) ، « ذلك ان المسيحية » ( التي كانت تنفخ خلفهم تلوح بالعصا ) « لم تكن تتيح لتذمرهم واستيائهم ان

يوفر من نفسه عناء المواقف الاخلاقية على الشيوعيين ، الذين يستطيعون في كل يوم ان يستمعوا الى مواقف أفضل كثيرا من افواه هؤلاء « البورجوازيين الطبيين » .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ولان يكون لديهم اوهام بهذا الشأن بالضبط لان « رخاء الجميع » من حيث هم « افراد من لحم ودم » هو بالنسبة اليهم اهم من « رخاء » الطبقات الاجتماعية الحالية . ان « الرخاء » الذي يستمتع به صاحب الريع بصفته صاحب ريع ليس هو « برخاء » الفرد من حيث هو فرد بل رخاء صاحب الريع ، ليس هو برخاء فردي ، بل رخاء عمومي ضمن اطار الطبقة .



يحرزا تقدما » ( ص : ١٥٨ ) .

أما « كيف يعرف شترنر جيدا » ما كان في مقدور الطبقات المضطهدة ان تفعله ، فهذا ما نعرفه عندما نقرأ الدفتر الاول من **المجلة الابدية الجديدة** ، حيث « النقد في هيئة مجلد حاذق » (١٢١) يستشهد بالفقرة التالية من كتاب تافه :

« ان الاملاق الحديث قد اتخذ طابعا سياسيا ؛ فبينما كان التسول القديم يتحمل مصيره بكل استسلام معتبرا اياه **إرادة الله** ، فان **الصلوك** الحديث يسأل ما اذا كان ملزما بأن يحيا حياة بائسة بمجرد ان الصدفة شاءت أن يولد في **الاسمال** » .

وبفضل هذه القوة التي تملكها المسيحية . فان الصراعات الاكثر دموية ومرارة التي قامت ابان تحرير الاقنان قد كانت على وجه الدقة تلك الصراعات التي جبرت **ضد الاكثريكيين** الاقطاعيين ؛ وقد تحقق تحرير الاقنان بالرغم من كل احتجاجات وثورات المسيحية كما كانت مجسدة في اولئك الكهنة (راجع ايدن: **تاريخ الفقراء** (١٢٢)) ، الكتاب الاول ؛ وغيزو : **تاريخ الحضارة في فرنسا** ؛ ومونتيل : **تاريخ الفرنسيين من مختلف الطبقات** (١٢٢) ، الخ ) ، في حين كان الكهنة الصغار من جهة أخرى ، وعلى الاخص في مطلع العصر الوسيط ، يحرضون الاقنان على « الاحتجاج » و « الثورة » ضد السادة الاقطاعيين العلمانيين ( راجع على الاخص مجموعة التشريعات الشهيرة لشارلمان ) . راجع كذلك ما كتب أعلاه بشأن « الطبقات المضطهدة » وثوراتها في القرن الرابع عشر بصدد « الاضطرابات العمالية التي اندلعت هنا وهناك » .

ان الاشكال الباكرة للانتفاضات العمالية كانت مرتبطة بدرجة تطور العمل في عصرها وبنية الملكية المترتبة عنه ؛ وان الانتفاضات « الشيوعية المباشرة او غير المباشرة » مرتبطة بالصناعة الكبيرة . وبدلا من ان يدخل القديس ماكس في دقائق هذا التاريخ الشامل ، يقوم بانتقال مقدس يتودنا من الطبقات المضطهدة **الصائبة** الى الطبقات **المضطهدة التبرمة** .

« الآن ، حين يجب على كل امرئ ان يتشقق كي يصبح انسانا » ( « كيف » ، على سبيل المثال ، « يعرف » العمال الكاثالونيون انه « يجب على كل امرئ ان يتشقق كي يصبح انسانا » ؟ ) ، « يتطابق الزام الانسان بالعمل الالي مع العبودية » ( ص : ١٥٨ ) .

وبالتالي ، فقبل سبارتاكوس وانتفاضة المبيد ، كانت المسيحية هي التي منعت « الزام الانسان بالعمل الالي » من « التطابق مع العبودية » ؛ وفي أيام

سبارتاكوس ، فان فكرة « الانسان » وحدها هي التي ألقت هذه العلاقة واثت بالعبودية - « أو لعل » شترنر سمع « حتى » شيئاً ما عن العلاقة بين الانتفاضات العمالية الحديثة والإنتاج الآلي وأراد أن يلمح إليها هنا ؟ وفي هذه الحالة ، فليس ادخال «المعمل الآلي» هو الذي حول العمال الى عصاة ، بل ادخال فكرة «الانسان» هو الذي حول العمل الآلي الى عبودية . « وإذا كان الامر كذلك ، فانه « في الحقيقة ليقال اذن » ان لدينا هنا تاريخاً « أوحده » للحركات العمالية .

## الإنشاء التاريخي الثاني

« لقد بشرت البورجوازية بانجيل المتعة للمادية ، وهي تدهش الآن لان هذا المذهب يجد مؤيدين له بينما ، نحن البروليتاريين » ( ص : ١٥٩ ) .

لقد كان العمال راغبين لتوهم في تحقيق فكرة « الانسان » . المقدس ؛ والان فانها « المتعة المادية » ، الدنيوية ؛ ولقد كانت المسألة اعلاه مسألة « حقارة » العمل . اما الآن فليست المسألة سوى مسألة عمل المتعة . ان القديس سانشو يوجه هنا صفتين الى ردفه **الأعرضين** (أ) - وتصيب الصفحة الثانية تاريخ شترنر . التاريخ المقدس . وحسب التاريخ المادي . فان الارستقراطية هي التي كانت سبابة الى وضع انجيل المتعة الدنيوية في مكان متعة الانجيل ؛ وان «البورجوازيين الواقعيين قد كرسوا انفسهم بادیء ذي بدء للعمل من أجلها ، متخطين لها بكل خبث عن الملذات التي حرموا» هم انفسهم منها بفعل قوانين مناسبة ( وبذلك فان قوة الارستقراطية انتقلت ، في شكل المال ، الى جيوب البورجوازيين ) .

وحسب تاريخ شترنر ، فقد اقتصرت البورجوازية راضية على السعي الى « المقدس » ، على الخلود الى عبادة اللولة وعلى « تحويل جميع الاشياء الموجودة الى اشياء وهمية » ، ولم يكن بد من اليسوعيين من أجل « انقاذ الحسية من الانحطاط التام » . ووفقا لهذا التاريخ الشترنري ذاته ، فان البورجوازية قد استولت على كل السلطة لنفسها بواسطة الثورة ، وبنتيجة ذلك استولت على انجيل اصحاب السلطة ، انجيل المتعة المادية ، بالرغم من اننا بلغنا الآن ، حسب التاريخ الشترنري ذاته ، النقطة حيث « الافكار وحدها تسود في العالم » . وهكذا يجد تراتب شترنر نفسه « بين ردفه » (ب) .

(١) ambas sud valientes posaderas ، بالإسبانية في النص الاصل .

(ب) ambas posaderas ، بالإسبانية في النص الاصل .

### الإنشاء التاريخي الثالث

ص : ١٥٩ : « بعدما حررت البورجوازية البشر من استبداد وتمسف هذا المرء أو ذاك ، يبقى ذلك النمط من التعسف الذي نشأ من وضعية العلاقات التي يمكن ان تسمى مصادفة الظروف . تبقى - السعادة وأولئك الذين وافتهم السعادة (١) .

ومن ثم يجعل القديس سانشو الشيوعيين « يكتشفون قانونا ونظاما بضمان حدا لهذه التذبذبات » ( التذبذبات من هذا النمط ) ؛ وان كل ما يعرفه في هذا الشأن هو انه ينبغي على الشيوعيين ان ينادوا الآن : « فليكن هذا النظام مقدسا من الآن فصاعدا ! » ( بينما كان ينبغي له بالأحرى ان ينادي الآن : فليكن اضطراب نوهماي نظام الشيوعيين المقدس ) . « هنا الحكمة » ( رؤيا القديس يوحنا ، ١٣ ، ١٨ ) « من له فهم فليحسب عدد » السخافات التي يحشرها شترنر هنا - وهو بالغ الاطناب عادة ويكرر نفسه دائما - في [ اسطر ] قليلة .

ان العبارة الاولى ، في شكلها الاعم ، تقرر ما يلي : بعدما الفت البورجوازية الاقطاعية ، بقيت البورجوازية . أو : بعدما ألغيت سيطرة الافراد في مخيلة «شترنر» ، بقي ان يصنع العكس على وجه الدقة . « في الحقيقة انه ليقال » ان المرء يستطيع ان يجعل المعصرين التاريخيين الاشد تباعدا على علاقة هي العلاقة المقدسة ، العلاقة بصفتها المقدس ، العلاقة في السماء .

وفيما عدا ذلك فان هذه العبارة للقديس سانشو لاكتفي بالاسلوب البسيط (ب) السابق الذكر للعب ، بل لا بد لها ان تحوله الى الاسلوب المركب الثاني التركيب (ج) للعب . ذلك ان القديس ماكس ، أولا ، يصدق البورجوازيين الذين يتحررون حين يقولون انهم ، اذ تحرروا من استبداد وتمسف هذا المرء أو ذاك ، قد حرروا كتلة المجتمع بصفته كلاً من هذه الشرور . ثانياً ، في الحقيقة انهم لم يتحرروا من «استبداد الافراد وتمسفه» ، بل من طغيان النقابة الحرفية ، والهيئة الحرفية ، والمرتبة ، وبالتالي كانوا الآن للمرة الاولى ، بصفتهم بورجوازيين فرديين فاعلين ، في مركز يفرضون منه « التعسف والاستبداد » على العمال . ثالثاً ، انهم لم يلفوا سوى المظهر الاكثر أو اقل مثالية لتعسف الافراد واستبدادهم السابقين ، كما يقيموا في مكانهما هذا التعسف وهذا الاستبداد الجديدين في كل قسوتهما المادية . لم يكن يريد ، هو البورجوازي ، ان يكون « تعسفه واستبداده » مقبدين بعد الآن « بالتعسف والاستبداد » الخاصين بالسلطة السياسية السابقة المركزة في الملكية والنبالة

(١) ان المؤلفين قد عدلا قليلا في هذه الاستشهاد من شترنر .

(ب) mode simple ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) mode composé et bicomposé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

والنقايات الحرفية ، بل متقدين على الاكثر بالمصالح العامة فقط للطبقة البورجوازية بكاملها كما يعبر عنها في التشريع البورجوازي . انه لم يفعل شيئا اكثر من الفناء التمسف والاستبداد اللذين يقفان حجز عثرة في وجه تمسف واستبداد البورجوازيين العردين ( انظر « الليبرالية السياسية » ) .

فبدلا من أن يقوم القديس سانشو بتحليل واقعي لحالة العلاقات التي اصبحت ، مع حكم البورجوازية ، حالة مختلفة كل الاختلاف لملاقات مختلفة كل الاختلاف ، يتركها قائمة في شكل المقولة العامة « حالة » ، « الخ » ، ويسبغ عليها الاسم الاكثر غموضا « لمصادفة الظروف » ، فكان « تمسف واستبداد هذا الفرد أو ذاك » ليسا بحد ذاتهما « حالة من العلاقات » . واما تخلص هكنا من القاعدة الواقعية للشيوعية ، اي الحالة المحددة للعلاقات في ظل النظام البورجوازي ، فانه يستطيع الآونة ايضا أن يحول هذه الشيوعية الهوائية الى شيوعية مقدسة . « في الحقيقة انه ليقال » ان « شترنر » هو « انسان ثروته » التاريخية « مثالية خالصة » ، وهمية - « **الصلوة الكامل** » ( انظر « الكتاب » ، ص : ٣٦٢ ) .

ان هذا الانشاء العظيم ، او بالاحرى مقدماته ، يكرر مرة أخرى في الصفحة ١٨٩ بتأكيد كبير في الشكل التالي :

« ان الليبرالية السياسية قد الفت التفاوت بين السادة والخدم ؛ لقد انتجت **انعدام السلطة** ، القوضى » ( ١ ) ؛ « ان السيد قد فصل عن الفرد . عن الإنساني ، كي يصبح **شبحا** ، القانون أو الدولة » .

سيطرة الاشباح = ( التراتب ) = انعدام السلطة ، المعامل لسيطرة البورجوازي « الكلي القدرة » . وكما نرى ، فان سيطرة « الاشباح هذه هي . على النقيض من ذلك ، سيطرة السادة **الفعليين العديدين** ؛ وبالتالي فانه يمكن اعتبار الشيوعية ، بتبرير مساو . على أنها التحرر من سيطرة هؤلاء السادة العديدين . وعلى أي حال ، فان هذا ما لا يستطيع القديس سانشو أن يسمح به ، لان انشاءاته المنطقية للشيوعية وكل نظامه عن « الاحرار » سوف تضطرب اذن . لكن تلك هي الحال عبر « الكتاب » برتمته . ان نتيجة واحدة من مقدمات قديسنا الخاصة ، حقيقة تاريخية واحدة ، تكفي من أجل اسقاط سلسلة كاملة من النظرات النافذة والنتائج .

### الانشاء التاريخي الرابع

في الصفحة ٣٥٠ يشتق القديس سانشو الشيوعية بصورة مباشرة من الفناء القنانة .

## ١ - الموضوعة الرئيسية

« لقد تحقق تقدم فائق عندما فرض الناس ان **يعتبروا** » (١) « ملاكين . وبذلك ألغيت العبودية الاقطاعية . وجميع الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى ملكية أصبحوا من الآن فصاعدا **أسيادا** » .

( ان هذا العبث ، وفقا للاسلوب البسيط ، يعني ما يلي : لقد ألغى الرق حالما تم الغاؤه ) . واثن هذا العبث ، وفقا للاسلوب المركب ، هو أن القديس سانشو يعتقد أن الناس أصبحوا « ملاكين » بفضل التأمل المقدس ، بفعل « الاعتبار » ، من جراء « أنهم يعتبرون » ، في حين ان الصعوبة كانت تستقيم في التحول الى « ملاكين » ، ثم جاء الاعتبار من تلقاء ذاته في وقت لاحق ؛ أما الاسلوب الثنائي التركيب أخيرا : حين بدأ إلغاء الرق ، الذي كان محليا بعد بادى الامر ، في تطوير عواقبه ، وبذلك أصبح عموما ، توقف الناس عن القدرة على فرض « الاعتبار » بأن التملك **جدير بالعناء** ، بالنسبة الى الملاك أصبح أولئك الذين يملكون باهظي التكاليف ( ٢ ) وبنتيجة ذلك فإن الكتلة العريضة لأولئك « الذين لم يكونوا حتى ذلك الحين سوى ملكية » ، أي عمالا اجباريين ، « قد أصبحوا من جراء ذلك لا « سادة » بل عمالا أحرارا » .

٢ - الموضوعة التاريخية الصغرى ، التي تشمل حوالي ثمانية قرون . والتي من المؤكد أن المرء « لن يدرك مبلغ خطورتها » ( راجع **ويغان** ، ص : ١٥٤ ) .

« وعلى أية حال ، فمن الآن فصاعدا ملكيتك Dein habien ! وما تملكه Deine habe ! لا يكفيان بعد الآن ، ولا يعترف بهما بعد الآن ؛ ومن جهة أخرى ، فإن قدرتك على العمل وملكك يزدادان قيمة . اننا الآن نأخذ في الحساب سيادتك على الأشياء كما من قبل » (٣) « ملكيتك لها » . ان عملك ثروتك . انك الآن سيد أو مالك ما تبذعه بملكك وليس ما تحصل عليه بالارث » ( المصدر ذاته ) .

« من الآن فصاعدا : - « بعد الآن » - « من جهة أخرى » - « الآن » « كما من قبل » - « الآن » - « أو » - « ليس » - ذلك هو مضمون هذه الموضوعة . وعلى الرغم من أن « شترنر » توصل « الآن » الى حيث انك ( يعني شليفا ) سيد ما تبذعه بملكك وليس ما تحصل عليه بالارث ، فإنه يخطر « الآن » له على حين غرة أن العكس بالضبط هو ما يحدث - وبذلك يجعل الشيوعية تولد كمنسوخ من زواج هاتين المقدمتين المشوهتين .

## ٢ - النتيجة الشيوعية

« لكن بما أن جميع الأشياء يتم الحصول عليها الآن بالارث وكل فلس تملكه

يحمل لا طابع العمل، بل طابع الارث » ( أوج العبث ) « فانه من الواجب  
أذن إعادة صهر جميع الأمور » .

وعلى هذا الاساس ، فانه في مقنور شيليف ان يتوهم انه قد توصل الى كلا  
نهوض وسقوط الكومونات الوسيطية وشيوعية القرن التاسع عشر في الوقت ذاته .  
اما القديس ماكس ، فبالرغم من كل عباراته عن « ما تبدهه بالعمل » و « ما تحصل  
عليه بالارث » ، فانه لا يتوصل مطلقا الى « السيادة على الاشياء » ، بل على الأكثر  
الى « تملك » العبث .

ويستطيع عشاق الانشاءات ان يشاهدوا فضلا عن ذلك في الصفحة ٤٢١ كيف  
ينشيء القديس ماكس الشيوعية من جديد ، بعد انشائها من نظام الرق ، في شكل  
الرق في ظل سيد يتمتع بحق الولاء الاقطاعي : المجتمع - وذلك وفقا لدات المخطط  
الذي اتاح له أعلاه ان يحول الى « المقدس » ، الذي ينعمته تتلقى شيئا ما ، الوسطة  
التي تخدمنا في الحصول عليه . والان ، في الختام ، سوف لا نعالج بالإضافة الى ذلك  
سوى بعض « النظرات النافذة » الى « ماهية » الشيوعية ، التي تترتب على المقدمات  
المعطاة أعلاه .

وقبل كل شيء ، يزودنا « شترنر » بنظرية الاستغلال جديدة تستقيم فيمايلي :

« ان العامل في مصنع للدبابيس لا ينجز الا قطعة واحدة من العمل ، فهو  
لا يعمل الا كي يهيء عمل رجل آخر يستخدمه اذن ويستغله »  
( ص : ١٥٨ ) .

وهكذا فان « شترنر » يكشف هنا ان العمال في مصنع يستغلون بعضهم بعضا  
بصورة متبادلة ، لان كل واحد منهم « يهيء عمل الآخر » في حين ان صاحب المصنع ،  
الذي لا تعمل يداه اطلاقا ، لا يستطيع اذن ان يستغل العمال . ويقدم « شترنر »  
هنا مثالا بارزا على الوضع المحزن الذي وضعت الشيوعية المنظرين الالمان فيه . ان  
عليهم الآن ان يمتروا كذلك بالامور الدنيوية مثل مصانع الدبابيس ، الخ ، التي  
يتصرفون حيالها مثل برايرة فعليين ، مثل هنسود أوجيبوي (١٢٤) والزينديسين  
لبدائيين .

« وعلى النقيض من ذلك » ، فان الشيوعية الشترنرية « تنادي » ( المصدر  
ذاته ) :

« كل عمل يجب ان يستهدف ارضاء » الانسان » ، وبالتالي فانه »

**( « الإنسان » ) « يجب أن يصبح سيّدا في عمله أيضا ، يعني أن يكون قادرا على خلقه بصفته كلية » .**

يجب أن يصبح « الإنسان » سيّدا ! - أن « الإنسان » باق صانع رؤوس دبائيس ، لكنه يملك عزاء معرفة أن رأس الدبوس جزء من الدبوس وأنه يستطيع أن يصنع الدبوس بكامله . وإن التعب والقرع المسببين عن صنع رؤوس الدبائيس بصورة متكررة إلى الأبد يتحولان ، بفضل هذه المعرفة ، إلى « أرضاء الإنسان » .  
[ أوّاه ، يا ] برودون !

وهذه نظرة نافذة أخرى :

« بما أن الشيوعيين يملكون أن **الفعالية الحرة** هي وحدها ماهية «  
( iterum Crispinus ) (١) « الإنسان ، فهم مثل أي **مذهب مؤسس**  
**على أيام العمل** يحتاجون **يوم أحد** ، وقتا للتمجيد والعبادة إلى جانب **علمهم الذي لا روح فيه** . »

فلندع جانباً « ماهية الإنسان » التي حشرت هنا بالقوة . أن سانشو البائس ملزم فيطأ عدا ذلك بأن يحول « الفعالية الحرة » ، يعني ما يسميه الشيوعيون الوجود الخلاق كما ينشأ عن التطور الحر بجميع الإمكانيات التي يتحلّى بها « الفرد الكامل » ( تقول هذا كي يفهمنا « شترنر » ) ، إلى « العمل الذي لا روح فيه » ، وذلك لأن صاحبنا البرليني يلاحظ أن المسألة هنا ليست مسألة « عمل الفكر الشاق » . ويمكن الآن أيضا ، بفضل هذا التحويل البسيط ، أن يحول الشيوعيون إلى « مذهب مؤسس على أيام العمل » . وبما أن يوم عمل المواطن يصادف هنا ، فمن الطبيعي عندئذ أن يصادف يوم أحده في الشيوعية من جديد .

ص : ١٦١ - « أن المظهر الإحدي للشيوعية يستقيم في أن الشيوعي يشاهد فيك الإنسان ، الأخ » .

وهكذا يظهر الشيوعي هنا بصفته « إنسانا » وبصفته « عاملا » . وهذا ما يسميه « القديس سانشو » ( المصدر ذاته ) « وظيفة مزدوجة يسندها الشيوعيون إلى الإنسان - وظيفة كسب مادي ووظيفة كسب أخلاقي » .

وهذا هو يدخل إلى الشيوعية حتى « الكسب » والبيروقراطية : وأن الشيوعية

---

(١) هذا كريسبينوس من جديد ، والقصد أنها الالة .

« تبلغ هدفها الأخير » بذلك طبعاً ، اذ تكف عن كونها شيوعية . وعلى أي حال ، فإن شترنر ملزم بهذا التصرف لأن كل فرد يعطى في « رابطته » ، التي سوف ينشئها في وقت لاحق ، « وظيفة مزدوجة » - بصفته «إنساناً وبصفته «الأوحد» - وكقدمة لذلك ، فإنه يبرز هذه الازدواجية بأن ينسبها الى الشيوعية ، وهي طريقة سوف نصادفها من جديد في نظريته عن الاقطاعية وعن الانتفاع .

ويعتقد « شترنر » في الصفحة ٣٤٤ أن « الشيوعيين » يريدون « أن يسوا بصورة ودية مسألة الملكية » ، بل يجعلهم في الصفحة ٤١٣ « يستنجدون بتفاني البشر [ و ب ] الاستعداد لنكران الذات عند الرأسماليين \* ! ان البورجوازيين الشيوعيين (١٢٥) القلائل الذين ظهروا منذ أيام بابوف والذين لم يكونوا ثوريين يعدون على أصابع اليد ؛ ان الاغلبية العريضة للشيوعيين في جميع البلدان ثورية . ولقد استطاع القديس ماكس ان يكشف وجهة النظر الشيوعية عن « الاستعداد لنكران الذات عند الفني » و « تفاني البشر » من مقاطع قليلة عند كايه ، وهو بالضبط الشيوعي الذي يعطى اكثر من أي شيوعي آخر الانطباع بأنه يستنجد بالتفاني ( dévoument ) \* . ان هذه المقاطع موجهة ضد الجمهوريين ، وعلى الأخص ضد الهجمات على الشيوعية من قبل السيد بوشيه ، الذي لا يبرح يسيطر على جماعة ضئيلة من العمال في باريس :

« ينطبق الامر نفسه على التفاني ( dévoument ) ؛ ذلك هو مذهب السيد بوشيه ، لكن المجرد من شكله الكاثوليكي ، لانه مما لا ريب فيه ان السيد بوشيه يخشى ان تنفر كاثوليكيته كتلة العمال وتصدهم عنه . ويقول بوشيه (أ) : « كيما ينجز المرء واجبه (ب) ( devoir ) بجدارة : لا بد من التفاني ( dévoument ) » - فليفهم من يستطيع ! وليجز من

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] هنا يدمي القديس ماكس من جديد حكمة الاستيلاء على قلوب الناس والاخذ بالبابهم ، فكان كل حديثه عن البروليتاريا الثمردة لم يكن سوى تزييف فاضل لوتلنغ وبروليتارياه اللصوصية - ان وتلنغ هو واحد من الشيوعيين القلائل الذين يعرفهم بنسمة بلوتنشلي .

★ ★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ان جميع الشيوعيين في فرنسا باحلوون على اتباع سان سيمون وفوربيه نزعته السلبية ويخلفون عنهم في أنهم تخلوا كلياً عن أي أمل في « تسوية ودية » ، بالضبط كما ان القياس ذاته يميز في بريطانيا مصووة وليسيسة المينافيين من الاشتراكيين .

(١) يحدث ان يدخل ماركس بعض التمديلات أثناء الترجمة ، وهي على اية حال تعديلات طفيفة لا تعير في المعنى مطلقاً . مثلاً يكتب هنا ( ويقول بوشيه ) حيث في الاصل ( تقول الورشة ) . وقد اسقط جزءاً من الجملة : « كي لا يسيء استخدام حق » . وقد ترجم قبل قليل فمسل rebuter ضد كايه فمطين : نفر ، وصد .

(ب) يكتب ماركس Aufopferung ويضع الترجمة الفرنسية بين قوسين كما كانت تكتب في



يستطيع بين (devoir) و (dévouement) . - « اننا نطلب التفاني من كل امرئ ، سواء من أجل الوحدة الوطنية الكبرى أم من أجل الرابطة العمالية ... يجب أن نكون متحدين دائما ، متفانين (dévoués) دائما لبعضنا بعضا » - يجب ، يجب ! من السهل أن يقال ذلك ، والناس يقولونه منذ زمن طويل ، وسوف يقولونه بعد لفترة طويلة من الزمن ، دون أي مزيد من النجاح ، إذا لم يستطيعوا أن يجدوا علاجا آخر ! ان بوشيه (أ) يشكو من انانية الاغنياء ، لكن ما جدوى مثل هذه الشكاوى؟ وان بوشيه (أ) يعلن أن جميع الذين يرفضون التفاني هم اعداء .

ويقول (ب) : « اذا رفض انسان، تحدوه الانانية . ان يتفاني للآخرين [ ... ] فما العمل ؟ اننا لا نتردد لحظة واحدة (ج) في الجواب : ان المجتمع يملك الحق دائما في أن يأخذ منا ما يفرض علينا واجبا أن نضحي به من أجله ... ان التفاني هو الوسيلة الوحيدة من أجل انجاز الواجب . ويجب على كل واحد منا ان يتفاني ، دائما وفي كل مكان . وان ذلك الذي يفرض بدافع الانانية أن ينجز واجبه في التفاني يجب ان يكره على القيام به » - هكذا يهتف بوشيه (د) بالجميع : تفانوا ، تفانوا ، ضحوا بانفسكم ! لا تفكروا الا في التضحية بانفسكم ! افلا يعني هذا اساءة فهم الطبيعة البشرية ودوسها بالاقدام ؟ [ ... ] اليست هذه ... نظرة خاطئة ، بل تكاد نقول - نظرة صيانية مضحكة ، حماقة (هـ) » (كايه : دحض مذاهب الورشة ، ص : ١٩ ، ٢٠) . - وان كايه ليبرهن اذن ، في الصفحة ٢٢ ، للجمهوري بوشيه انه ينتهي بالضرورة الى « اوستقراطية للتفاني » ذات درجات مختلفة ، ومن ثم يسأل بصورة سافرة : « ماذا يحدث اذن للتفاني (dévouement) ؟ ماذا يتبقى من التفاني اذا كان الناس لا يتفانون الا من أجل بلوغ أعلى قمم التراتب (و) ؟ » ان مثل

ذلك الحين . كذلك الامر بالنسبة الى pflicht (واجب) . وفي هذه الفقرة من دحض مذاهب الورشة لكايه ، الصادر في باريس عام ١٨٤٢ ، لم يستخدم ماركس الاحرف المائلة او الحكيمة كما وردت جميعا في الاصل .

(أ) في الاصل : الورشة .

(ب) كلمة « ويقول » مضافة من ماركس .

(ج) كلمتا « لحظة واحدة » مضافتان من ماركس .

(د) في الاصل الورشة .

(هـ) التشديد هنا من ماركس .

(و) في الاصل : اذا كان الناس يتفانون من أجل ...

ن

هذا النظام يمكن أن ينشأ (أ) في ذهن رجل يود أن يصبح البابا أو كاردينالا ! - لكن في أذهان العمال !! - « أن السيد بوشيه (ب) لا يريد أن يصبح العمل تسليية سارة ، ولا أن يعمل الإنسان من أجل رضائه الخاص ويخلق ملذات جديدة لنفسه . أنه يؤكد ... » أن الإنسان موجود على الأرض كي ينجز وظيفة تقتطـب واجبا ( une fonction, un devoir ) وأنه يبشر الشيوعيين قائلا : « لا ، أن الإنسان ، هذه القوة العظمى ، لم يخلق من أجل نفسه ( n'a point été fait pour lui-même ) ... تلك فكرة فظة . أن الإنسان عامل ( ouvrier ) في العالم ، ويجب عليه أن ينجز العمل ( œuvre ) الذي تفرضه الأخلاقية على فعالتيه : ذلك هو واجبه ... ألا لا يغيب عن أنظارنا حقيقة أن علينا أن ننجز وظيفة عالية ( une haute fonction ) - وظيفة بدأت مع اليوم الأول لوجود الإنسان ولن تنتهي إلا مع البشرية [ ... ] - لكن من الذي كشف جميع هذه الأشياء الرائعة [ السيد ] بوشيه ( Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même ) - وهو ما كان شترنر يترجمه كما يلي : من أين لبوشيه أن يعرف مثل هذه المعرفة الجيدة مما ينبغي للإنسان أن يصنعه ؟ [ ... ] وعلى أي حال فليفهم من يستطيع الفهم (ج) . ويستطرد بوشيه (ب) : « ماذا ! أكان على الإنسان أن ينتظر آلاف القرون كيما يتعلم منكم أنتم الشيوعيين أنه قد خلق من أجل نفسه وأنه لا هدف آخر له سوى أن يحيا في جميع المسرات الممكنة ... لكن يجب ألا يقع المرء في مثل هذا الخطأ . يجب على المرء ألا ينسى أننا خلقنا كيما نعمل ( faits pour travailler ) كي نعمل دائما ، وأن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نطلبه هو الكفاف ( la suffisants vie ) أي الرخاء الذي يكفيننا كيما ننجز دعوتنا بصورة مناسبة . وكل شيء يتجاوز هذه الحدود [ ... ] سخيف وخطر .. » لكن برهن على ذلك ، برهن ولا تكتف بالتاكيد والبت مثل نبي ! فمفد البداية تحدثت عن آلاف القرون (د) ! ومن بعد ، من ذا يؤكد أنهم انتظرونا في جميع القرون (هـ) ؟ لكن أنت ، لعلهم انتظروك مع جميع

(أ) في الأصل : يمكن أن يعقل .

(ب) في الأصل : الورشة .

(ج) Du reste, comprenez qui pourra ، بالفرنسية في النص الاصيل .

(د) في الأصل : وقبل شيء ، لماذا تحدثت عن آلاف القرون ؟

هاتان الكلمتان إضافة من ملوكس .

(هـ) في الأصل : لم ينتظرونا ليقولوا ذلك في جميع الأزمان .

نظرياتك عن *nationalité française* و *devoir* و *devoûment* و *association ouvrière* (أ) ؟ ويقول بوشيه (ب) : « ختاماً ، نسألكم ألا تستأثروا مما قلناه » ، [ ١٠٠ ] اننا فرنسيون مؤدبون مثلكم تماماً ، ونسألكم أيضاً ألا تستأثروا (ج) « ( ص : ٣١ ) ويقول بوشيه (ب) : « **صدقونا** ، أن هناك **جماعة** (د) انشئت منذ زمن طويل وأنتم أعضاء فيها أيضاً » . ويختتم كاييه قائلاً : « يا بوشيه صدقنا ، صر شيوعياً (هـ) » .

« التفاني » ، « الواجب » ، « الإلزام الاجتماعي » ، « حق المجتمع » ، « الدعوة - مصر الإنسان » ، « العمل ، دعوة الإنسان » : « العمل الاخلاقي » ، « الرابطة العمالية » ، « خلق ما لا غنى عنه من أجل الحياة » - ليست تلك هي الأشياء التي يلوم القديس سانشو الشيوعيين عليها ، والتي يلوم السيد بوشيه الشيوعيين على **تجاهلها** ، وهو اللوم المهيّب الذي يسخر كاييه بدوره منه ؟ أفلسنا نصادف هنا حتى « تراتب » شترنر ؟

وفي الختام ، يوجه القديس سانشو الى الشيوعية **الضربة القاضية** (و) في الصفحة ١٦٩ ، اذ يتفوه بالمباراة التالية :

« ان الاشتراكيين ، اذ ينتزعون أيضاً **الملكية** » (!) « لا يأخذون في حسابهم أن هذه الملكية تستمر في الوجود في طبيعة الناس بالذات . أيكون المال والأشياء ملكية وحدها - أم أن كل رأي هو لي هو شيء ملكه أنا ؟ **وبالتالي** ، فإن كل رأي يجب أن يبطل أو يجعل لا شخصياً » .

او هل رأي القديس سانشو ، بقدر ما لا يصبح رأي الآخرين أيضاً ، يملك سلطاناً على أي شيء كان ، حتى على رأي انسان آخر ؟ واذا يدفع القديس ماكس الى الميدان براسمال رأيه ضد الشيوعية ، فانه لا يفعل من جديد أكثر من أن يستأنف ضدها الاعتراضات البورجوازية المعتق والاكثر تفاهة ، وهو يحسب أنه قال شيئاً جديداً

(أ) التفاني ، الواجب ، القومية الفرنسية ، الرابطة العمالية ، بالفرنسية في النص الاصلي .  
انطلاقاً من هنا ، المباراة بالفرنسية في النص الالماني . والمباراة من ملوكس . خلاصه يقول :

« واخيراً ، لقد انتظروكم جيداً ، انتم ، كي يتعلموا متكم ما هي القومية الفرنسية ، الخ ، الخ » .

(ب) كلمتا « ويقول بوشيه » مضافتان من ملوكس .

(ج) في الاصل « ونحن أيضاً ! واننا لنود ألا نسيء الى أي انسان ! » .

(د) *communauté* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(هـ) ان كلمتا : « ويختتم كاييه قائلاً : يا بوشيه » ، اضافة من ملوكس .

(و) *coup de grace* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

لان هذه الآراء المتبدلة جديدة بالنسبة اليه ، هو البرليني « المثقف » . ان دستوت دي تراسي ، من بين اناس آخرين عديدين ، وفي اعقابهم ، قد قال الشيء ذاته بصورة افضل كثيرا قبل ثلاثين عاما ، وفي وقت لاحق ايضا ، في الكتاب الذي سوف نستشهد به . مثال ذلك :

« لقد عقدت محاكمة الملكية بكل الشكليات الواجبة . وقدمت الحجج معها وضدها ، فكانه يتوقف علينا ان كانت الملكية او لم تكن في هذا العالم ؛ الامر الذي يعني ، على أية حال ، اساءة فهم طبيعتنا بصورة كلية ( مبحث الإرادة (1) ، بلريس ، ١٨٢٦ ، ص : ١٨ ) :

ومن ثم يعمد السيد دستوت دي تراسي الى البرهان على ان الملكية والفردية والشخصية (ب) متعائلة ، وان « الانا » [ moi ] تتضمن « لي » [ mien ] ، ويجد كقاعدة طبيعية للملكية الخاصة ان

« الطبيعة وهبت [ الانسان ] ملكية حتمية وغير قابلة للنقل ، ملكية في شكل فرديته الخاصة » . ( ص : ١٧ ) - ان الفرد « يرى يوضوح ان هذه الانا هي المالك الاوحد للجسد الذي تحببه ، والاعضاء التي تحركها ، وجميع امكاناتها ، وجميع قواها . وجميع الآثار التي تنتجها ، وجميع أحوالها وأفعالها ؛ ذلك ان هذه الامور جميعا تبدأ وتنتهي مع هذه الانا ، لا توجد الا من خلالها ولا تتحرك الا بأفعالها ؛ وليس ثمة شخص آخر يستطيع ان يتنفع بهذه الادوات نفسها او يتأثر بها بالطريقة نفسها » ( ص : ١٦ ) . « ان الملكية توجد ، ان لم يكن على وجه الدقة في كل مكان يوجد فيه فرد واع ، فعلى الاقل في كل مكان يوجد فيه فرد صاحب ارادة » ( ص : ١٩ ) .

واما جعل الملكية الخاصة والشخصية متممّلتين على هذه الصورة . فان دستوت دي تراسي ، متلاعبا بكلمتي propriété و propre (ج) ، مثله مثل « شترنر » بتلاعبه بكلمات Mein (د) ، و Meinung (هـ) ، و Eigentum (و) ، و Eigenheit (ز) ينتهي الى النتيجة التالية :

(١) Traité de la volonté ، بالفرنسية في النص الاصل .  
(ب) propriété, individualité et personnalité ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ج) ملكية وخاص .

(د) لي .

(هـ) رأي ، نظرة .

(و) ملكية .

(ز) فردية .

« وبالتالي فإنه من العبث كليا المناقشة فيما إذا كان من الأفضل لأي منا  
 ألا يكون له شيء يخصه ( de discuter s'il ne vaudrait pas  
 mieux que rien ne fût propre à chacun de nous ) ، وعلى أية حال ،  
 فذلك يضاهي السؤال ما إذا لم يكن من المرغوب فيه بالنسبة إلينا أن  
 تكون مفايرين تماما لما نحن عليه ، وحتى البحث فيما إذا لن يكون من  
 الأفضل لنا ألا توجد مطلقا » ( ص : ٢٢ ) .

« تلك » اعتراضات على الشيوعية « شائعة حتى الدرجة القصوى » ، وقد  
 أصبحت الآن تقليدية ، ولهذا السبب بالضبط « ليس مما يبعث على الدهشة أن  
 شترنر » يكررها .

إذا كان البورجوازي الضيق التفكير يخاطب الشيوعيين قائلا : اذ تلفون الملكية،  
 أي وجودي كراسمالي ، كملك عقاري ، كصناعي ، ووجودكم كعمال (آ) . فانكم  
 تلفون فرديتي وفرديتكم ؛ اذ تمنعونني من استغلالكم . أنتم العمال ، ومن تحصيل  
 ارباحي وفوائدي ومداخيلي ، فانكم تمنعونني من الوجود كفرد . وبالتالي فإذا كان  
 البورجوازي يعلن للشيوعيين : اذ تلفون وجودي كبورجوازي فانكم تلفون وجودي  
 كفرد ؛ وإذا كان بالتالي يوحد نفسه كبورجوازي مع نفسه كفرد ، فلا بد للمرء على  
 الأقل أن يعترف بصراحة هذه البيانات . ذلك أن تلك هي الحال بصورة فعلية بالنسبة  
 إلى البورجوازي ، فهو يعتقد أنه ليس فردا إلا بقدر ما هو بورجوازي .

وعلى أي حال . فلا يكاد منظرو البورجوازية يتدخلون كي يملأوا تعبرا عاما  
 لهذا التأكيد ، راغبين في أن يوحدوا على الصعيد النظري ملكية البورجوازية والفردية  
 وأن يبرزوا منطقيا هذا التوحيد . حتى يأخذ هذا الهراء اذن في الصيرورة مهيبا  
 ومقدسا .

لقد دحض « شترنر » أعلاه الإلغاء الشيوعي للملكية الخاصة بتحويله أولا الملكية  
 الخاصة إلى « تملك » ، ومن ثم اعلانه فعل « تملك » كلمة لا غنى عنها ، حقيقة  
 أزلية ، لانه حتى في المجتمع الشيوعي يمكن أن يحدث أن « يملك » شترنر ألم في  
 المعدة . وبالطريقة ذاتها بالضبط يؤسس خلود الملكية الخاصة بتحويلها إلى مفهوم  
 الملكية ، وذلك باستعماله الرابطة اللغوية بين كلمتي Eigen ، Eigentum (ب)  
 و اعلانه أن كلمة Eigen (خاص) تشكل حقيقة أزلية . لانه حتى في ظل النظام  
 الشيوعي يمكن أن يحدث أن يكون ألم في المعدة خاصا به . ان هذا الهراء النظري كله،  
 الذي يبحث عن ملجأ له في الإتيولوجيا ، ليكون محالا لو ان الملكية الخاصة الفعلية  
 التي يريد الشيوعيون الغائها لم تحول إلى هذه الفكرة المجردة : « الملكية » . ان هذا  
 التحويل يوفر على المرء من جهة واحدة عناء الاضطراب إلى قول أي شيء كان ، أو  
 حتى مجرد معرفة أي شيء كان ، عن الملكية الخاصة الفعلية ، ومن جهة ثانية يجعل

(آ) سوف يحدد ماركس فيما بعد قصده فيقول : عمال ماجورون .

(ب) ملكية وخاص .

من السهل اكتشاف تناقض في الشيوعية طالما أنه من اليسير طبعا ، بعد الفناء الملكية ( الفعلية ) ، أن يكتشف بعد مختلف أنواع الأشياء التي يمكن تصنيفها في صنف « الملكية » . ومن المؤكد أن ما يجري في الواقع هو العكس من ذلك تماما \* . ففي واقع الأمر أنني لا أملك الملكية الخاصة إلا بقدر ما أملك شيئا قابلا للبيع ، في حين أن فرديتي [ Meine Eigenheit ] قد لا تكون قابلة للبيع على الإطلاق . ليس معطفي ملكية خاصة لي إلا بقدر ما أستطيع مقايضته أو رهنه أو بيعه ، بقدر [ ما ] هو [ قابل للتسويق ] . أما إذا هو فقد هذه الخاصة ، لذا أصبح باليا ، فقد يمكن أن يحتفظ بعد بمدد من الصفات التي تجعله ذا قيمة بالنسبة لي ؛ بل يمكن أيضا أن يصبح صفة لي ، وأن يحولني إلى شخص في الأسفل . بيد أنه ليس ثمة رجل اقتصاد واحد يمكن أن يفكر في تصنيفه على أنه ملكيتي الخاصة ، طالما أنه لا يمكنني من التحكم في أي قدر من عمل الناس الآخرين ، مهما يكن هذا القدر ضئيلا . إن محاميا ، ايدولوجيا الملكية الخاصة ، ربما يستطيع بعد أن يخرط في مثل هذا الهرل . إن الملكية الخاصة لاتضيع فردية الناس فحسب ، بل فردية الأشياء أيضا . ليس للأرض صلة بالريع العقاري،وليس للآلة صلة بالريج . وبالنسبة إلى الملاك العقاري ، فليس للأرض إلا معنى واحد : الريع العقاري ؛ أنه يؤجر أملاكه العقارية ويتلقى ريعا ؛ وإن هذا الريع صفة يمكن للأرض أن تفقدها دون أن تفقد صفة واحدة من صفاتها الأصلية ، مثلا دون أن تفقد أي جزء من خصوصيتها ؛ تلك صفة يتوقف مداها وحتى وجودها على العلاقات الاقتصادية التي تنشأ وتضمحل دون أي إسهام فعال من جانب الملاكين العقاريين الفرادى . وينطبق الأمر ذاته على الآلات . أما أن الرابطة القائمة بين المال، وهو الشكل الأعم للملكية ، والخصائص الشخصية ضئيلة جدا،وأما أنهما متعارضان بصورة مباشرة حتى درجة كبيرة ، فهذا ما عرفه شيكسبير من قبل بصورة أفضل من بورجوازيينا الصغار المولعين بالنظرية :

إن قدرا كبيرا من هذا سوف يجعل من الأسود أبيض ،  
ومن القبيح وسيما ، ومن الخطأ صوابا ، ومن اللذنيء نبيلًا ،  
ومن الشيخ فتى ، ومن الرعديد شجاعا .  
هذا العبد الأصفر ...  
سوف يكرس الجلوم ...  
هذا هو ما يجعل الأملة البالية تتزوج من جديد ،  
فهى التي يتقيا المرء لدى مشاهدة منزلها القفر  
وقروحها المتورمة ، يضمخها هذا ويطيبها ،

---

\* [ إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] إن الملكية الخاصة الفعلية شيء هام حتى الدرجة القصوى وليس له صلة على الإطلاق بالفردية ، بل هو في حقيقة الأمر يبطال الفردية بصورة مباشرة .  
فأنا لست فردا إلا بقدر ما لا أكون ملاكا خاصا - وهي المادة يؤيدها في كل يوم زيجات المال .

من أجل يوم المرس الجديد . . .

إيه أيها الاله المنظور  
الذي تسبك لحمه المستحيلات ،  
وتجعلها في عناق وثيق ! (١٣٦)

وبكلمة واحدة ، فإن الربع العقاري ، والربع ، الخ ، هذه الاشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة ، علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الإنتاج ، وليست علاقات « فردية » إلا بقدر ما لم تصبح أغلالا تقيد القوى المنتجة القائمة .

ووفقا لدستوت دي تراسي ، لا بد أن أغلبية الناس ، البروليتاريين ، قد فقدوا كل فردية منذ زمن طويل ، وإن كان يبدو اليوم أن الفردية هي على أكبر قدر من التطور فيما بينهم على وجه الدقة . وبالنسبة الى البورجوازي ، فإن من الأسر جدا عليه أن يبرهن ، مستخدما اللغة الخاصة به ، على هوية العلاقات التجارية والفردية ، بل العلاقات الإنسانية على العموم ، ما دامت هذه اللغة هي نفسها نتاجا للبورجوازية ، وبالتالي جعلت علاقات البيع والشراء ، في الواقع الفعلي وفي اللغة على حد سواء ، أساس جميع العلاقات الإنسانية الأخرى . ومثال ذلك أن **Propriété** تعني في وقت واحد **Eigentum** [ الملكية المادية و **Eigenschaft** | صفة، وملكية (١)]: **Eigentum** | ملكية و **Eigentümlichkeit** | خاصية فردية ، « **Eigen** » [ « خاص » ] — بالمعنى التجاري وبالمعنى الفردي ؛ **Valeur** ، قيمة ، **Wert** (ب) — تجارة ، **Verkehr** (ج) ؛ **échange** ، مبادلة ، **Austausch** (د) ، الخ ، وهي جميعا تعابير تستخدم سواء للعلاقات التجارية أم للصفات والعلاقات المتبادلة للأفراد من حيث هم أفراد . وتلك هي الحال أيضا في اللغات الحديثة الأخرى . وإذا أنكب القديس ماكس بصورة جدية على استغلال هذا الالتباس اللغوي ، فإنه يستطيع أن ينجح بكل يسر في التوصل الى سلسلة براقعة من الاكتشافات الاقتصادية الجديدة ، دون أن يعرف شيئا عن الاقتصاد السياسي ؛ ذلك أن حقائقه الاقتصادية الجديدة تقع كليا في حقيقة الامر ، كما سنرى في وقت لاحق ، في إطار هذا الترادف .

(١) **Property** ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) جدارة ، قيمة .

(ج) التعامل ، التجارة ، المواصلات .

(د) مبادلة ، مقايضة .

ان صاحبنا جاك الطيب ، الساذج ، يتناول التلاعب البورجوازي بكلمتي Eigentum [ ملكية ] و Eigenschaft [ صفة ] بصورة حرفية جدا و بلهفة مقدسة فائقة ، بحيث يجازف بأن يسلك سلوك ملاك خاص حيال صفاته الخلقية الخاصة ، كما سنرى فيما بعد .

واخيرا ، في الصفحة ٤٢١ ، يلحن « شترنر » الشيوعية ما يلي :

« في الحقيقة انها ( يعني الشيوعية ) « لا تهاجم الملكية ، بل ضياع الملكية » .

ولا يفعل القديس ماكس ، في هذا الكشف الجديد له . الا ان يكرر قولاً ماثورا قديما استخدمه من قبل مرارا وتكرارا اتباع سان سيمون على سبيل المثال . راجع مثلا دروس عن الصناعة والمالية ، باريس ، ١٨٤٢ ( ١٢٧ ) ، حيث نستطيع ان نقرا فيما نقراه :

« ليست الملكية هي التي ألقيت بل شكلها قد عدل ... سوف تصبح اذن للمرة الاولى تشخيصا حقيقيا ... سوف تكتسب اذن للمرة الاولى طابعها الفردي الحقيقي » ( ص : ٤٢ ، ٤٣ ) .

وما دامت هذه العبارة - التي ابتدعها الفرنسيون وزاد في اطنابها بصورة خاصة بيير لورو - قد تناولها بسرور عظيم الاشتراكيون الالمان المولعون بالتأمل ، واستخدموها من أجل مزيد من التأمل - حتى انتهت أخيرا الى افصاح المجال للمناورات الرجعية . وفي الممارسة للعمليات المالية الدنيئة ، فاننا لن نعالجها هنا حيث لا نقول شيئا ، لكن في وقت لاحق ، بصدد الاشتراكية الحقيقية .

ان القديس سانشو - متبعا [ مثال فونيفر ، الذي [ استفله ] ريخاردت ، يفتبط بتحويل البروليتاريين - واذن [ الشيوعيين أيضا ، الى « صماليك » . وانه ليعرف « صملوكه » في الصفحة ٣٦٢ كما يلي : « انسان ثروته مثالية محضه » . واذا أسس « صماليك » شترنر مملكة للصماليك يوما ، كما فعل متسولو باريس في القرن الخامس عشر - فان القديس سانشو سوف يكون ملك الصماليك اذن ، لانه « الصملوك » الكامل - الانسان الذي لا يملك حتى الثروة المثالية المحضة ، وبالتالي يحيا على فائدة رأسمال رايه .



## ٥ - الليبرالية الانسية

بعدما رتب القديس ماكس الليبرالية والشيوعية على هواه وجعل منهما نمطين ناقصين لوجود « الإنسان » الفلسفي ، وكذلك للفلسفة الالمانية الحديثة على العموم ، وقد كان له بمعنى ما الحق في ذلك : فقد اتخذت الشيوعية ، فضلا عن الليبرالية ، في المانيا شكلا بورجوازيا صغيرا وصوفيا ايدولوجيا في الوقت ذاته ) ، فانه يستطيع الآن دونما صعوبة أن يصف الاشكال الاحداث للفلسفة الالمانية ، ما سماه « الليبرالية الانسية » ، على انها كمال ونقد الليبرالية والشيوعية في الوقت ذاته .

ونحصل الآن ، بمساعدة هذا الانشاء المقدس ، على الطفرات الثلاث التالية ، وهي طفرات مسلية جدا ( راجع ايضا « اقتصاد العهد القديم » ) :

١ - ليس الفرد المنفصل الانسان ، وبالتالي لا قيمة له - انه لا يملك الارادة الشخصية ، ولا القوة على الامر والنهي - « الذي اسمه سوف يسمى » : « بلون سيد » - الليبرالية السياسية ، التي عاجتها اعلاله .

٢ - لا يملك الفرد المنفصل شيئا انسانيا ، وبالتالي لا يساوي ما لي او لك او اي ملكية : « معدم » - تلك هي الشيوعية ، والتي عاجتها كذلك من قبل .

٣ - في النقد يجب على الفرد المنفصل أن يخلي المكان للانسان ، الذي اكتشف الآن للمرة الاولى : « بلون اله » - هوية « بدون سيد » و « معدم » - تلك هي الليبرالية الانسانية ( ص : ١٨٠ : ١٨١ ) - وفي عرض اكثر تفصيلا لهذه الوحدة السلبية الاخيرة ، تبلغ سذاجة جاك الراسخة القعة التالية ( ص : ١٨٩ ) :

« ان انانية الملكية فقدت ملكيتها الاخيرة حتى اذا كانت كلمة « الهى » قد فقدت كل معنى ، ذلك » يا لها من « ذلك » سامية ! » ان الله لا يوجد الا اذا كان ينطوي على خلاص كل فرد ، بالضبط كما يسعى الفرد الى خلاصه في الله » .

وفقا لذلك ، فان البورجوازي الفرنسي سوف « يفقد » ملكيته « الاخيرة » حالما تلقى كلمة adieu (١) من اللغة . وبصورة متفقة كليا مع الانشاءات السابقة ، فان الملكية في الله ، الملكية القدسة في السماء ، ملكية الوهم ، وهم الملكية ، ينادى

---

(١) وداعا . ثمة تلاعب بالانفاذ هنا : الله Dieu ، وداعا adieu .

بها هنا الملكية الاسمى وملاذ الملكية الأخير .

وانطلاقا من هذه الاوهام الثلاثة عن الليبرالية والشوعية والفلسفة الالمانية ،  
يلقى الآن انتقاله الجديد - والاخير هذه المرة ، شكرا « للمقدس » - الى « الإنا » .  
وقبل أن نتأثره في هذا الدرب ، فلنلق نظرة أخيرة على « نضاله » الحياتي « الشاق »  
الاخير ضد « الليبرالية الانسية » .

بعدما اجتاز صاحبنا الفاضل سانشو التاريخ بأسره في دوره الجديد كفلرس  
ثانيه (أ) ، وبصورة أدق **الفارس القاجع الامح** (ب) ، مقاتلا في كل مكان الأرواح والاشباح ،  
و « بنات أوى وبنات النعام » ، والمغاريت والفيلان ، ووحوش القفر والطيصور  
الجارحة ، والقوق والقفند ( راجع أشعيا ، ٣٤ ، ١١ - ١٤ ) « ومطيحا بها » ،  
لشد ما سوف يكون سعيدا الآن ، بعد متاهاته عبر جميع هذه الأراضي المختلفة ،  
اذ يبلغ أخيرا جزيرته العزيزة بلاراتاريا (١٢٨) ، « الأرض » في ذاتها ، حيث ينتقل  
« الإنسان » في **الحالة الطبيعية الخالصة** (ج) ! فلنتذكر مرة أخرى عبارته الكثرى ،  
العقيدة المغروضة عليه ، التي يركز عليها كل انشائه التاريخي ، والتي معناها أن :

« الحقائق التي تنشأ عن مفهوم **الإنسان** تبجل بوصفها الهامسات ...  
مقدسة لهذا المفهوم بالذات » : « أن الهامات هذا المفهوم المقدس » :  
حتى « مع الغاء عدد من الحقائق التي يظهرها هذا المفهوم ، لا تجرد من  
قداستها » ( ص : ٥١ ) .

ولا حاجة بنا تقريبا الى تكرار ما سبق لنا ان أثبتناه لكاتبنا المقدس عند  
تحليل جميع هذه الامثلة - الا وهو ان العلاقات التجريبية ، التي يخلقها الناس  
الواقعيون في تعاملهم الواقعي ولا يخلقها في حال من الاحوال مفهوم الإنسان المقدس ،  
تنشأ بصورة لاحقة وتنمو وتتخيل وتوطد وتوسع من قبل الناس على اعتبارها  
الهامات لمفهوم « الإنسان » ، ويمكن للمرء أن يتذكر أيضا « ترانث » القديس ماكس .  
والآن هيا الى الليبرالية الانسية .

في الصفحة ٤٤ ، حيث القديس ماكس « باختصار » « يجابه وجهة نظر  
فيورباخ اللاهوتية بوجهة نظرنا » : لا يُعارض فيورباخ في أول الامر الا بمجرد  
عبارات . وكما رأينا من قبل بصدد صناعة الأرواح ، حيث يضع « شترنر » معدته  
في عالم النجوم ( ديوسكوروس (١٢٩) الثالث ، النصير ، المنجد ضد داء البحر ) ،  
لانه هو ومعدته « اسمان مختلفان لشيئين مختلفين كل الاختلاف » ( ص : ٤٢ ) ،

(١) Caballero andante ، بالإسبانية في النص الأصلي .

(ب) Caballero de la tritissima figura ، بالإسبانية في النص الأصلي .

وكذلك هنا أيضا تتراعى الماهية ( Wesen ) (٢) قبل كل شيء على أنها شيء موجود ،  
و « هكذا يقال الآن » ( ص : ٤٤ ) .

« أن الوجود الاسمي هو ، في الحقيقة ، ماهية الإنسان ، لكن بالضبط  
لأنها ماهية . وليست الإنسان نفسه ، فإنه لا فارق على الإطلاق ما إذا  
رأينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها « الله » أو وجدناها في  
« الإنسان » وسمناها « ماهية الإنسان » أو « الإنسان » ؛ أنا لست  
الله ولا الإنسان ، لست الوجود الاسمي ولا ماهيتي - وبالتالي فإنه  
لا فارق ، على الأغلب ، ما إذا فكرت بهذه الماهية على أنها في باطني أو  
في خارجي » .

وهكذا فإن « ماهية الإنسان » تفترض بصورة مسبقة هنا على أنها شيء  
موجود ، فهي « الوجود الاسمي » ، وهي ليست « الانا » ، وبدلاً من أن يقول القديس  
ماكس شيئاً عن « الماهية » يقتصر على البيان البسيط بأنه لا فارق « ما إذا فكرت  
بها على أنها في باطني أو في خارجي » ، في هذه المحلة أو تلك . أما أن هذه اللا مبالاة  
بالماهية ليست مجرد أهمال انشائي . فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه يميز هو  
نفسه بين الجوهرى واللا جوهرى ، وأنتا نستطيع أن نجد عنده حتى « الماهية النبيلة  
للإنانية » ( ص : ٧٢ ) . وفيما عدا ذلك ، فإن كل ما قاله المنظرون الألمان حتى الآن  
عن الماهية واللا ماهية بصادف برمته سلفاً ، وبصورة أفضل حتى درجة بعيدة ،  
عند هيفل في كتابه « المنطق » .

وان « شترنر » ليتقاسم ، بحس غير مخلود من الاستقامة ، أوهام الفلسفة  
الألمانية : وتفتح حدة هذا الوهم في استبداله التاريخ « بالإنسان » . أنه يجعل من  
الإنسان الشخصية الفاعلة (ب) الوحيدة ويمتقد أن « الإنسان » قد صنع التاريخ .  
ولسوف تصادف من جديد هذا التصور عند فيورباخ الذي يقبل « شترنر » أوهامه  
مغمض العينين كما يبني المزيد على أسسها .

ص : ٧٧ : « على العموم لا يفعل فيورباخ سوى قلب المسند اليه والمسند ،  
مفضلاً الآخر بينهما . لكن بما أنه يقول هو نفسه : « ليس الحب مقدساً  
لأنه من صفات الله ( ولا اعتبره الناس قط مقدساً لهذا السبب ) ، لكنه  
من صفات الله لأنه الهى بنفسه ولتفسه » ، فقد كان في مقدوره أن

(١) « Wesen » يمكن أن تعني إما الماهية أو الوجود .

(ب) Dramatis persona ، باللاتينية في النص الأصلي .

يستنتج أنه من الواجب خوض النضال ضد المستندات نفسها ، ضد الحب وكل ما هو مقدس . إيان له ان يأمل في تحويل الناس بعيدا عن الله اذا ترك **اللهي** لهم ؟ واذا كان الشيء الرئيسي بالنسبة الى الناس ، كما يقول فيورباخ ، لم يكن الله . قط ، بل صفاته فحسب ، فقد كان في مقدوره ان يستمر في ترك هذا البهرجان لهم ، ما دامت الدمية ، يعني اللب الفعلي ، باقية بعد .

وبالتالي ، فما دام فيورباخ نفسه يقول هذا ، فان هذا السبب كاف لجاءك المفضل كي **يصنع** ان الناس قدروا الحب لانه « **الهي** بنفسه ولنفسه » . واذا كان **تفيعي** ما يقوله فيورباخ بالضبط قد حدث - واننا « نتجرا على هذا القول » **(ويغان، ص : ١٥٧)** - اذا لم يكن الله ولا صفاته في يوم من الايام الشيء الجوهرى بالنسبة الى البشر ، واذا لم يكن ذلك ايضا سوى الوهم الديني للنظرية الالمانية - فانه يحدث اذن لسانشو بالضبط ما حدث له قبلا عند سرفانتس ، حين وضعت اربع أرجل خشبية تحت سرجه اثناء رقاذه واختطف حماره من تحته .

وبإشر سانشو ، معتمدا على هذه البيانات الصادرة عن فيورباخ ، معركة كان سرفانتس يتوقعها سلفا كذلك في الفصل التاسع عشر ، حيث هيدلجنا البارع (١) يقاتل ضد المستندات ، هؤلاء الممثلين المتكررين الذين يحملون جدث العالم الى القبر ، لكنهم يتعنثون بانوابهم واكفانهم التي تقيد حركتهم ، وبذلك يسهلون على هيدلجنا ان يقلبهم بضربة من رمحه وان يجلدهم جلدا عنيفا . وان المحاولة الاخيرة من اجل الاستمرار في هذا النقد للدين المعتبر مجالا مستقلا ( وهو نقد بلغ حد الانهاك ) ، المحاولة الاخيرة من اجل البقاء في اطار مقدمات النظرية الالمانية والتظاهر في الوقت ذاته بتجاوزها . المحاولة الاخيرة لاستخراج مادة من هذه العظيمة المجرومة لصنع حساء مائع من اجل « الكتاب » - هذه المحاولة الاخيرة استقامت في مكافحة الشروط المادية . لا في شكلها الفعلي ، ولا حتى في سيماء الاوهام الدنيوية التي يشارك بعد فيها اولئك الذين يرسفون عمليا في اغلال العالم الراهن ، بل مكافحتها في الخلاصة السماوية لشكلها الدنيوي على اعتبارها مستندات : انبثاقات من الله ، على اعتبارها ملائكة . وهكذا فان السماء قد اهلنت من جديد وخلقت مواد جديدة غريبة من اجل الطريقة القديمة لاستغلال هذه الملكة السماوية . وهكذا فان النضال ضد الاوهام الدنيوية . ضد الله . قد اهل من جديد محل الصراع الفعلي . ان القديس برونو ،

(١) engenioso hidelgo ، بالاسبانية في النص الاصلي . والهيدلج هو احد

النبله الاسبان من الطبقة الفقيرة .

الذي يكسب خبزه بالاوهوت ، يقوم في « نضاله الحيائي الشناق » ضد الجوهر بالمحاولة ذاتها **لمصلحته الخاصة** (أ) كي يخرج بصفته لاهوتيا من حدود اللاهوت . ليس « جوهره » شيئا آخر سوى صفات الله « المكثفة في اسم واحد » وإذا استثنينا « الشخصية » التي يحتفظ بها لنفسه ، فليست صفات الله هذه بدورها سوى اسماء مؤهلة لافكار البشر عن علاقاتهم التجريبية المحددة . وهي افكار يتلقون بها في وقت لاحق بصورة متناقضة لاسباب عقلية . ومن الطبيعي انه من المحال حتى فهم سلوك هؤلاء الناس التجريبي والمادي بواسطة الجهاز النظري الموروث عن هيجل . وجين برهن فيوريباخ على ان العالم الديني ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الارضي الذي لا يظهر عنده الا في صورة **صيفة مجردة** فحسب ، فان النظرية الالمانية قد جوبهت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي دون جواب : كيف حدث ان الناس « حشروا في رؤوسهم » هذه الاوهام ؟ وحتى بالنسبة الى المنظرين الالمان ، فان هذا السؤال قد عبد الطريق الى النظرية المادية الى العالم ، وهي نظرية لا تتجرد عن **المقدمات** ، لكنها تنقيد تجريبييا بالمقدمات المادية الفعلية بصفحتها هذه ، ولهذا السبب كانت ، للمرة الاولى . نظرية نقدية الى العالم بصورة فعلية . ولقد اشير الى هذا التطور من قبل في **الحوليات الالمانية الفرنسية** - في *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* | **مدخل الى نقد فلسفة الحق** **عند هيجل** | وفي *Zur Judenfrage* | **المسألة اليهودية** | . لكن بما ان هذه الاشارة تمت بواسطة الاسلوب الفلسفي التقليدي ، فان التعابير الفلسفية التقليدية التي تسربت الى هذين المؤلفين ، من نمط « الماهية الانسانية » و « الجنس » ، الخ . قد اعطت المنظرين الالمان الحجة اللازمة من اجل اساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بان المقصود في هذه الحال انما هو مرة اخرى اعطاء صيغة جديدة لكسوتهم النظرية المتهرئة - بالضبط كما ان الدكتور ارنولد روج ، **الدكتور غرازيانو** (ب) للفلسفة الالمانية ، قد توهم ان في مقدوره الاستمرار كما كانت الحال من قبل في التلويح فيما خوله ببرايمه الاخرفين و اظهار قناعه المتحذلق المضحك في كل مكان . يجب على المرء ان « يترك الفلسفة جانبا » ( **ويغان** ، ص : ١٨٧ ؛ راجع هيس ، *Die letzten Philosophen* | **الفلاسفة الاخرون** | ، ص : ٨ ) . يجب على المرء ان يتخلص منها بفكرة واحدة ويكرس نفسه كرجل عادي للدراسة الواقع الفعلي . هذه الدراسة التي تتوفر لها ايضا مقادير هائلة من المواد الادبية . المجهولة طبعاً من الفلسفة . وحين يصادف المرء بعد ذلك ، من جديد ، اناسا من طراز **كروماخر** او « **شترون** » ، فانه يكتشف انه قد خلفهم منذ زمن طويل « وراءه » وتحت . ان الفلسفة بالنسبة الى دراسة العالم الواقعي كاستمعاء بالنسبة الى الحب الجنسي . ان القديس سانشو

(أ) Pro aris et focis : باللاتينية في النص الاسلي .

(ب) Dottore Graziano ، بالإيطالية في النص الاسلي .

الذي يظل متمسكا بحزم بعالم الأفكار الخالصة بالرغم من انعدام الفكر عنده - وهو ما أشرنا إليه بكل صبر وأشار هو إليه بكل تشديد - لا يستطيع بالطبع ان يخرج منه الا بواسطة مصادرة أخلاقية ، مصادرة « انعدام الفكر » ( ص : ١٩٦ مسن « الكتاب » ) . انه البورجوازي يظن من التجارة بواسطة الافلاس الفوضوي (١٤٠) ، الامر الذي لا يجعل منه بروليغاريا بالطبع ، بل بورجوازيا مفلسا لا يملك شروى تقير . انه لا يصبح رجلا من العالم ، بل فيلسوفا مفلسا بدون أفكار .

ان صفات الله المنقولة عن فيوربارخ الذي يجعل منها قوى واقعية تسود البشر ، كهنة كبار ، هي نفس الهولة التي يكشف « شترنو » وجودها والتي استبدلت بالعالم التجريبي . وانه لصحيح جدا ان « فرديته الخاصة » بكاملها لا تقوم الا على ما « حشر في رأسه » . واذا كان « شترنو » ( انظر ايضا ص : ٦٣ ) يأخذ على فيوربارخ انه لم يتوصل الى اية نتيجة لانه ، كما يقول شترنو ، يجعل من المسند مسندا اليه والعكس بالعكس ، فهو نفسه أعجز حتى درجة كبيرة من التوصل الى اي شيء ، [ لانه ] يقبل مغمض العينين بهذه المسندات الفيوربارخية ، المحولة الى مسندات اليها ، معتبرا اياها شخصيات تسود [ العالم ] ، يقبل مغمض العينين بهذه الصيغ الفيوربارخية عن العلاقات على انها علاقات فعلية ، لاصقا بها مسند « المقدس » ، **محولا هذا المسند الى مسند اليه** ، « المقدس » ، اي صانعا بالضبط نفس الشيء الذي يأخذه على فيوربارخ . والان ، بعد ان يتخلص كليا على هذا الفرار من المضمون الفعلي الذي كان موضوع البحث ، بمقايضته لقاء « المقدس » الذي يبقى بالطبع أزليا وثابتا ، فانه يخرط في نضاله ، اي يكشف عن « نقوره » . ان فيوربارخ يملك بعد الوعي « بان المقصود بالنسبة اليه تدمير وهم ليس غير » - وهذا ما يأخذه عليه القديس ماكس ( ص : ٧٧ من « الكتاب » ) - بالرغم من ان فيوربارخ يعلق بعد اهمية كبيرة جدا على النضال ضد هذا الوهم . وعند « شترنو » « رحل » هذا الوعي ايضا بصورة نهائية ، فهو يؤمن فعليا بسيطرة الافكار المجردة للايديولوجية في العالم الحالي ؛ وانه ليعتقد - في نضاله ضد « المسندات » ، ضد المفاهيم ، انه لا يهاجم وهما بعد الآن ، بل القوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية . ومن هنا كانت طريفته في قلب جميع الاشياء رأسا على عقب ، ومن هنا كانت السذاجة الهائلة التي تجعله يأخذ جميع الاوهام المناققة ، وجميع روافد البورجوازية ، على انها نقد حقيقي . وفيما عدا ذلك ، فانه يتضح من مقال « شترنو » و « دميته » الخاصة ، « الكتاب » ، ان هذه « الدمية » أبعد ما تكون عن كونها « اللب الفعلي » « للبهرجان » ، وان هذه المقارنة الجميلة عرجاء تماما . ان « الكتاب » لا يحوي أي نوع من « اللب » ، سواء كان « فعليا » أم غير « فعلي » ، وحتى الترهات المتوفرة في صفحاته التي تمد ٩١ صفحة تكاد لا تستحق حتى اسم « البهرجان » . - وعلى أية حال ، فاذا كان يجب ان نكتشف نوعا ما من « اللب » فيه ، فهذا اللب هو اذن البورجوازي الصغير الاتقي .

وعلى أي حال : فان القديس ماكس في « الشرح الدفاعي » نيرنا بكل سداجة عن أصول حقه على « المسندات » . انه يستشهد بالفقرة التالية من **جوهري المسيحية** ( ص : ٣١ ) : « ان ذلك المرء الذي لا تشكل **مسندات** الكائن الالهي ، أي الحب والحكمة والملافة ، شيئا بالنسبة اليه هو وحده **الملحد الحقيقي** ، من دون ذلك المرء الذي **المستند اليه** لهذه المسندات هو وحده لا شيء بالنسبة اليه » - ومن ثم يهتف ظافرا : « **لا ينطبق هذا على شترنر ؟** » - « هنا حكمة » . ان القديس ماكس يجد في الفقرة الواردة اعلاه تنويها عن الكيفية التي يجب ان يتصرف المرء بها كي يذهب « **ابعد من الجميع** » . وانه ليصدق فيورباخ ، معتقدا ان ما قاله هذا الاخير لتوه يكشف عن « ماهية » « **الملحد الحقيقي** » ، ويترك لفيورباخ ان يكلفه بهذه « المهمة » : ان يصبح « **الملحد الحقيقي** » . ان « **الاحد** » هو « **الاحد الحقيقي** » .

وانه « يعالج » الامور بصدد القديس برونو او « النقد » بسداجة اعظم منه بصدد فيورباخ . وسوف نرى بصورة تدرجية جميع الامور التي يسمح « للنقد » بان يفرضها عليه ، وكيف يضع نفسه تحت رقابته اليولية ، وكيف يترك له ان يعلي عليه أسلوبه في الحياة ، « دعوته » . ويكفي حاليا ان نذكر كنموذج عن ايمانه بالنقد انه يعامل في الصفحة ١٨٦ « النقد » و « الجمهور » على انهما شخصان يتقاتلان و « ويسميان » الى التحرر من الانانية : « بينما في الصفحة ١٨٧ « **ياخذهما** » كليهما » كما ... يعتبران نفسيهما » .

ومع النضال ضد الليبرالية الانسية ينتهي النضال الطويل للمعهد القديم ، حين كان الانسان مؤدبا للاحد ! لقد اكتمل الزمان ، وهذا انجيل النعمة والنبطة نبشر به الانسانية الخاطئة .

. . . . .

ان الصراع على « الانسان » هو تحقيق الكلمة ، كما هو مكتوب عند سرفانتس في الفصل الحادي والعشرين الذي يعالج « المفامرات النبيلة والشن الغالي لخوذة مامبرينو » . ان صاحبنا سانشو ، الذي يقلد في كل شيء سيده السابق الذي اصبح خادمه حاليا ، « قد اقسام ان يستولي على خوذة مامبرينو » - الانسان . وبعدما بحث عبثا ، في « حملاته » (A) المختلفة ، عن الخوذة المرغوبة عند الاقدمين والمحدثين . والليبراليين والشيوخيين ، « وقع بصره على رجل يغطي جوادا يحمل على رأسه شيئا يتالق مثل الذهب » . وخاطب دون كيشوت - شليفا كما يلي : « اذا لم أكن مخطئا ، فان هناك امرءا يقترب منا ، يحمل على رأسه تلك الخوذة التي تخص مامبرينو التي اقسمت بشأنها القسم الذي تعرفه » . ورد عليه دون كيشوت ، الذي اكتسب في هذه الاثناء مزيدا من الحكمة : « احترس جيئدا مما تقول ، يا صاحب السعادة ، واحترس اكثر أيضا مما تفعل » . « قل لي ، الا تستطيع ان

(٢) الكلمة الاسمية « **Auszüge** » المستخدمة في النص يمكن ان تعني رحلات ، وحملات ، كما

يمكن ان تعني مقتطفات .

ترى ذلك الفارس القادم نحونا على جواد رمادي أرقش وعلى رأسه خوذة ذهبية». ويرد دون كيشوت : « كل ما أراه وأتبينه رجل على حمار أغبر مثل حمارك وعلى رأسه شيء بلع ». ويقول سانشو : « حسنا ، تلك هي خوذة مامبرينو » .

ويقترّب منه في هذه الأثناء ، يخب خبيبا ويثدا ، الحلاق المقدس برونو على حماره ، النقد وعلى رأسه طست الحلاق . ويندفع القديس سانشو نحوه موجها إليه رمحه ، فيقفز القديس برونو عن حماره ، ويلقي بالطست من يده ( ولقد شاهدناه بالفعل يظهر بدون هنا ، في المجمع ) وينطلق عبر الحقول ، « ذلك أنه هو النقد نفسه » . ويلتقط القديس سانشو بضربة عظيمة خوذة مامبرينو ، وحين يشير دون كيشوت الى أنها تشبه طست حلاق كل الشبه يرد عليه قائلا : « ان هذه الخوذة الشهيرة ، المسحورة ، التي أصبحت « شبحية » ، قد وقعت من دون ريب بين يدي رجل عاجز عن تقدير قيمتها ، وهكذا فقد صهر نصفها وطرق النصف الآخر بطريقة أشبهت معها ، كما تقول ، طست الحلاق ؛ وعلى أية حال ، فكيفما ظهرت في نظر العين المتدلة ، فذلك أمر لا أبالي به ما دمت أعرف قيمتها » .

« ان المجد الثاني ، الملكية الثانية ، قد اكتسبت الآن ! » .

« الآن ، وقد استولى على خوذته ، « الإنسان » ، فإنه يضع نفسه في مواجهته ، يتصرف حياله كما يتصرف حيال « الد أعدائه » ، ويعطى بكل صراحة ( وسوف نرى فيما بعد السبب في ذلك ) أنه هو ( القديس سانشو ) ليس « بالإنسان » بل « اللا إنسان - اللا انساني » . وفي قنّاع هذا « اللا انساني » يتسلق سيرا مورينا ( ١٤١ ) كيما يتهيا بأعمال التكفير من أجل اشراق العهد الجديد . وهناك يجرد نفسه من ثيابه ليصبح « عاريا تماما » ( ص : ١٨٤ ) كيما يتوصل الى فرديته الخاصة ويتخطى ما يفعله سلفه في الفصل الخامس والعشرين من سرفانتس : « وأما نزع بنطاله على وجه السرعة ، فقد ظل نصف عار ، في سرواله . ومن ثم - دون مزيد من التفكير ، قفز في الهواء مرتين مثل عنزة ، « جاعلا رأسه في الأسفل وقدميه في الأعلى ؛ مظهر ابذل الأشياء دفعت حامل درعه الامين ان يدير حماره روسينانت جانبا ، بحيث لا يرى تلك الأشياء » . ان « اللا انساني » قد تجاوز نموذجه الديوي حتى درجة بعيدة . انه « يدير بحزم ظهره لنفسه » وبذلك يستدير ايضا عن الناقد المزج » ، و « يتركه جانبا » . ومن ثم يدخل « اللا انساني » في جدال مع النقد الذي « ترك جانبا » ، انه « يحتقر نفسه » ، و « يتصور نفسه بالمقارنة مع الغير » و « يأمر الله » : و « يبحث عن ذاته الفضلى خارج ذاته » ، ويكفر عن ذنبه لأنه لم يصير الاوحد بعد ، وينادي بنفسه الاوحد ، « الاناني والاوحد » - على الرغم من انه لم تكن به حاجة على وجه التقريب الى تقرير ذلك بعدما ادار هو نفسه بكل حزم ظهره لنفسه . وان هذه الآثار جميعا قد حققها « اللا انساني » بجهوده الخاصة : انظر بليستر ( Geschichte der Deutschen ) [ تاريخ الإنسان ] ، وهذا هو الآن على حماره ، نقيًا وظافرا ، يدخل راكبا الى مملكة الاوحد .

نهاية العهد القديم



## المعهد الجديد : « الانا »

### ١ - اقتصاد المعهد الجديد

بينما كان موضوع تهذيبنا في المعهد القديم المنطق « الاوحد » في اطار الماضي ، فاننا نواجه الان الحاضر في اطار المنطق « الاوحد » . ولقد القينا سابقا ما يكفي من الضوء على « الاوحد » في « انكساراته » المتعددة السابقة للطوفان - بصفته رجلا ، وقوزاقيا ، ومسيحيا كاملا ، وحقيقة الليبرالية الانسية : والوحدة السلبية للواقعية والمثالية ، الخ ، الخ . وان « الانا » نفسها تنهار مع انهيار انشائها التاريخي . ان هذه « الانا » ، وهي الحد الاخير للانشاء التاريخي - ليست انا « جسدية » ، مولودة من جسد رجل وامرأة ، وفي غنى عن أي انشاء من أجل وجودها ؛ انها « انا » مولودة روحيا من مقولتين : « المثالية » و « الواقعية » ، ولا تملك سوى وجود تصوري خالص .

ان المعهد الجديد ، الذي يضمحل سلفا مع المعهد القديم باعتباره مقدمة له ، يبرهن بصورة حرفية على قدر مساوٍ من الحكمة في اقتصاده - يعني على الاقتصاد نفسه مع « تحولات متنوعة » ، كما يتضح من اللائحة التالية :

١ - **الفردية الخاصة** - الاقدمون ، الطفل ، الزنحي . الخ - في حقيقتهم ، أي الخروج من « عالم الاشياء » في سبيل التوصل الى حدس « خاص » والى تملك « خاص » لهذا العالم . وانه ليرتبط على ذلك : عند الاقدمين الانفصال عن العالم ، وعند المحدثين الانفصال عن الروح ، وعند الليبراليين الانفصال عن الشخصية ، وعند الشيوعيين الانفصال عن الملكية ، وعند الليبراليين الانسيين الانفصال عن الله ؛ وباختصار فان نمة هدفا وحيدا : مقولة الانفصال ( الحرية ) . ان انكار مقولة **الانفصال هي الفردية الخاصة** التي من المؤكد انها لا تملك مضمونا آخر سوى هذا الانفصال . ان الفردية الخاصة هي الصفة الخاصة لجميع صفات فرد شترنر . الحاصلة بواسطة انشاء فلسفي مجدد .

٢ - **المالك** - وبهذه الصفة تغفل شترنر ما وراء **لا حقيقة** عالم الاشياء وعالم الروح ؛ ومن هنا المحدثون ، طور المسيحية في اطار التطور المنطقي : **المرأق** ، المغولي . - وكما ان المحدثين ينقسمون حسب تحديدهم الى ثلاثة انواع من الاحرار ، كذلك ينقسم المالك الى ثلاثة تحديدات جديدة :

٢ - **قوتي** ، القابلة لليبرالية السياسية ، حيث تبين **حقيقة الحق** ، وحيث

الحق ، قوة « الإنسان » ، ينحل في القوة بصفتها حق « الانا » . الصراع ضد الدولة من حيث هي دولة .

ب - **تعاملي** ، المقابل للشيوعية ، حيث تبين حقيقة المجتمع ، وحيث المجتمع صفته متعاملا وسيطة « الإنسان » ( في اشكاله الخاصة بالمجتمع الاصلاحي والعائلة والدولة والمجتمع المدني ، الخ ) ينحل في تعامل « الانا » .

ج - **متعتي الذاتية** ، المقابلة **للانسية الليبرالية** ، النقد ، حيث تبين حقيقة النقد ، استهلاك الوعي الذاتي المطلق وانحلاله وحقيقته ، من حيث هي استهلاك ذاتي . وحيث يتحول النقد ، على اعتباره انحلالا في مصلحة الانسان ، الى الانحلال في مصلحة « الانا » .

ان خاصية الافراد قد انحلت ، كما رأينا ، في المقولة العمومية للفردية الخاصة . التي كانت انكار التجرد ، انكار الحرية عامة . وبالتالي فان وصفا لصفات الفرد النوعية لا يمكن ، مرة أخرى ، ان يستقيم الا في انكار هذه « الحرية » في « انكساراتها » الثلاثة ؛ ان كلا من هذه الحريات السالبة الثلاث يتحول الآن بفعل انكارها الى صفة ايجابية . ومن الواضح انه كما اعتبر سلفا التجرد البسيط من عالم الاشياء وعالم الأفكار ، في العهد القديم ، على انه تملك لكلي هذين العالمين ، كذلك من المفروغ منه هنا ايضا ان هذه الفردية الخاصة أو تلك الاشياء والأفكار تمثل بدورها على انها تجرد كامل .

ان « الانا » مع ما تملكه ، عالمها ، المستقيم في الصفات « المشار اليها » توا ، هي **مالك** . ولما كانت تستمتع بذاتها وتلتهم ذاتها ، فهي « الانا » مرفوعة الى القسوة الثانية ، مالك المالك الذي تجرد منه بقدر ما تنتسب اليه ؛ وينتجة ذلك فهي « سلبية مطلقة » في تحديدتها المزدوج على انها لا مبالاة ، لا اهتمام ، وعلامة سالبة بنفسها : مالك . ان تملكها للعالم وتجردها من العالم يتحولان الآن الى هذه العلامة السالبة للمالك بنفسه ، الى هذا الانحلال الذاتي وهذا التملك الذاتي . ان الانا ، المحددة على هذا الفرار ، هي -

٣ - **الأوحد** الذي لا يملك اذن ، هو الآخر ، مضمونا غير مضمون المالك زائدا لتحديد الفلسفي « للعلاقة السالبة بنفسه » . ان جاك العميق يتظاهر بأنه لا يملك ما يقوله عن هذا الأوحد ، لانه فرد جسدي لا يمكن انشاؤه بصورة تجريدية . بيد ان المسألة هنا مثلها في حالة فكرة هيغل المطلقة في ختام **المنطق** أو الشخصية المطلقة في ختام **الموسوعة** ، اللتين لم يكن ثمة ما يقال عنهما كذلك ، لان كل ما يمكن ان يقال عن مثل هذه الشخصيات المنشأة متضمن بصورة مسبقة في انشأتهما .

ويعرف هيجل هذا الامر جيدا ولا يضايقه الاعتراف به ، في حين أن شترنو يصّر بكل مراعاة على أن « أوحده » شيء آخر غير الواحد المنشأ بصسورة تجريدية ، شيء لا يمكن التعبير عنه ، يعني فردا من لحم ودم . وإن هذا المظهر المناقش يتلاشى اذا ما قلب الامر ، اذا حدد الواحد على أنه مالك ، وقيل عن المالك أنه يملك المقولة العمومية للفردية الخاصة على أنها تحديده العمومي . ولا يستنفذ هذا « كل ما يمكن أن يقال » عن الواحد فحسب ، بل كذلك « ماهيته » في حقيقة الامر - ناقصا فكرة جاك المفعل عنه .

« ايه ، يا لها من ثروة عميقة من الحكمة ومعرفة الواحد على حد سواء ! ما أصعب غور أفكاره وما أشد غموض طرقه ! » .

« تلك أدنى طرقه ، وهمس خفيف نسمعه من كلامه ! » ( سفر أيوب ٢٦ ، ١٤ ) .

## ٢ - ظواهرية الاناني المتفق مع نفسه

### او نظرية التبرير

كما رأينا من قبل في « اقتصاد العهد القديم » وفيما بعد ، يجب ألا نخلط في حال من الاحوال بين الاناني الحقيقي للقديس سانشو ، الاناني المتفق مع نفسه ، وبين الاناني اليومي المبتذل ، « **الاناني بالمعنى العادي** » . ان هذا الاخير ( الذي هو أسير عالم الاشياء ، الطفل ، الزوجي ، القديم ، الخ ) ، والاناني المتفاني ( الذي هو أسير عالم الافكار ، المراهق ، المغولي ، الحديث ، الخ ) ليسا على النقيض من ذلك سوى مقدمة له . ومهما يكن من امر ، فانه من طبيعة اسرار الواحد ان هذا التعارض والوحدة السالبة التي تترتب عليه - « **الاناني المتفق مع نفسه** » - لا يمكن ان يؤخذ بيمين الاعتبار الا هنا ، في العهد الجديد .

وبما أن القديس ماكس ينوي أن يقدم لنا « الاناني الحقيقي » على أنه شيء جديد كل الجدة ، على أنه مال كل التاريخ السابق ، فلا بد له ، من جهة واحدة ، أن يثبت للمتفانين ، **رسل التفاني** Dévoûment ، أنهم أنانيون رغما عنهم ، ومن جهة ثانية . للانانيين بالمعنى العادي أنهم يملكون روح التفاني ، أنهم ليسوا أنانيين حقيقيين ، أنانيين مقدسين - فلبسداً بالاولين ، أولئك الذين يملكون روح التفاني .

ولقد رأينا من قبل مرات لا حصر لها أن كل امرئ في عالم جاك المفعل مشغوف بالقدس . « وعلى أية حال فان ثمة فارقا » بين أن يكون « المرء مثقفا أو أميا » .

ان المتقين المعنيين بالفكر الخالص يظهرون هنا على انهم « المشغوفون » بالقدس على الوجه الاكمل (١) . وانهم ليسكون في الممارسة « اولئك الذين يملكون روح التفاني » .

« من هو المتفاني اذن؟ بالتمام » (٢) « اليس كذلك » (٣) « من دون ريب » (٤) « هو ذلك الذي يضحي بكل شيء آخر في سبيل شيء واحد، هدف وحيد، ارادة وحيدة . هوى وحيد . . . ان هوى يتحكم فيه ، وهو يضحي من اجله بجميع الاهواء الاخرى . ولعل هؤلاء المتفانين ليسوا اثنائين ؟ بما انهم لا يملكون سوى هوى وحيد يتحكم فيهم ، فهم معنيون باشباع رغبة وحيدة فقط ، لكنهم يسعون اليها لهذا السبب بمزيد من الحمية . ان جميع أعمالهم وأفعالهم اثنائية ، لكنها اثنائية وحيدة الجانب ، مغلقة ، ضيقة ؛ انها مس ( ص : ٩٩ ) .

وبالتالي : وفقا للقدس سانشو ، فانهم لا يملكون الا هوى وحيدا يتحكم فيهم ؛ يجب عليهم ان يعنوا ايضا بالاهواء التي لا يملكونها هم . بل الآخرون ، كما يرتفعون الى اثنائية جامعة : مفتحة . غير مقيدة ، كما يستجيبون لهذا المقياس القريب للآثنائية « المقدسة » ؟

وبالمناسبة . يورد في هذه الفقرة ايضا « الشحيح » و « الفاسق » ( على الأرجح لان شترنر يحسب انه يطلب « اللذة » لذاتها ، اللذة المقدسة ، لا اللذة الفعلية من مختلف الأنواع ) . وكذلك « روبسبير » على سبيل المثال . وسان جوست . وقس على ذلك « ا ص : ١٠٠ ) على انهم امثلة عن « الاثنائين المشغوفين الذين يملكون روح التفاني » . « من وجهة نظر اخلاقية معينة يجري الجدل » ( يعني ان صاحبنا المقدس « الاثنائي المتفق مع نفسه » يجادل من وجهة نظره الخاصة ، في خلاف بالغ مع الاشياء الاخرى التي يقولها ) « على وجه التقريب كما يلي » :

« ولكن اذا ضحيت أنا بالاهواء الاخرى من اجل هوى واحد ، فاني بعد لا اضحي بنفسي من جراء ذلك لهذا الهوى ، ولا اضحي بأي شيء اكون حقا انا نفسي بفعله » ( ص : ٣٨٦ ) .

ان القديس ماكس مكره بفعل هاتين الموضوعتين « المتخالفتين » على اجراء هذا التمييز « النافه » : ان في استطاعة المرء تماما ان يضحي بستة اهواء « على سبيل المثال » ، او بسبعة ، « الخ » ، من اجل هوى آخر وحيد دون ان يكف عن كونه « حقا هو نفسه » . لكن لا عشرة اهواء او نيفا في حال من الاحوال . ومن المؤكد انه لا روبسبير ولا سان جوست كان « حقا هو نفسه » ، كما ان ايا منهما لم يكن

(١) par excellence ، بالفرنسية في النص الاصلي .

حقاً « الإنسان » ، بل كان حقاً روبسبير وسان جوست ، ذنك الفردين الاوحدين ،  
الذين لا مثيل لهما .

ان الخدمة التي تقوم في البرهان لاولئك « المتفانين » على أنهم مجرد انانيين  
حيلة قديمة استغلها من قبل على نطاق واسع هيلفيتيوس وبنام . ان اصالة  
القديس سانشو تستقيم في تحويل « الانانيين بالمعنى العادي » ، البورجوازيين ،  
الى غير انانيين . وعلى أية حال . فان هيلفيتيوس وبنام يبرهنان للبورجوازيين  
على أنهم يسئون الى انفسهم في **الممارسة** من جراء ضيق تفكيرهم ، لكن حيلة  
القديس ماكس « الخاصة » تستقيم في البرهان على أنهم لا يقابلون « المثل الاعلى » ،  
« المفهوم » : « الماهية » ، « الدعوة » ، الخ ، الخاصة بالاناني ، وان موقفهم حيال  
انفسهم ليس موقف الإنكار المطلق . وهنا ايضا لا يخطر في باله الا بورجوازيه الصغير  
الالمانى . ونشر بالمناسبة الى أنه بينما يمثل « الشحيح » في الصفحة ٩٩ في عداد  
اولئك « الذين يملكون روح التفاني » ، فان قديسنا يحشر في الصفحة ٧٨ « الجشع »  
بين « الانانيين بالمعنى العادي » ، بين « الدنسين » ، غير المقدسين .

ان هذه الطبقة الثانية من الانانيين السابقين تحدد في الصفحة ٩٩ كما يلي :

« ان هؤلاء الناس » ( البورجوازيين ) « لا يملكون اذن روح التفاني » ،  
وهم مجردون عن الالهام ، وعن المثل الاعلى ، وعن المنطق ، وعن الحماسة ؛  
انهم **انانيون بالمعنى العادي** ، اصحاب مصلحة ، لا يفكرون الا بمصالحهم  
الخاصة ، مقتصدون ، ماكرون ، الخ » .

وبما ان « الكتاب » لا يتبع خطأ صارماً ، فقد سنحت لنا الفرصة من قبل ،  
بصد « الهاجس » و « الليبرالية السياسية » ، كي نرى كيف ينجز شترنر خدمة  
تحويل البورجوازيين الى غير انانيين ، وذلك بصورة رئيسية من جراء جهله العظيم  
بالتناس الواقعيين وبالشروط الواقعية . وان هذا الجهل نفسه يخلمه هنا كرافعة .

« ان الدماغ الصلب لرجل العالم يعترض على هذا » ( أي وهم شترنر عن  
الغيرية ) ، ولكنه لم يكن له بد خلال هذا الصراع المستمر منذ آلاف السنين  
ان يسلم على الأقل بحيث يحني رقبته العنيدة ويعبد قوى اعلى » ( ص :  
١٠٤ ) . ان الانانيين بالمعنى العادي « يتصرفون بصورة نصف اكثريكية  
ونصف دنيوية ، فهم يخدمون الله ومأمون على حد سواء » ( ص : ١٠٥ ) .

ونعلم في الصفحة ٧٨ : « ان مأمون السماء واله الارض يتطلبان على وجه  
الدقة ذات الدرجة من **انكار الذات** ، وبذلك فانه من المحال ان نفهم كيف يمكن مجابهة

اتكار الذات حيال مامون باتكار الذات حيال الله بوصفهما انهما « دنيويان »  
و « اكليريكان » .

وفي الصفحة [ ١٠٥ ] ١٠٦ ، يسأل جاك المغفل نفسه :

« كيف يحدث اذن ان انانية اولئك الذين يؤكدون مصلحتهم الشخصية  
في جميع الاوقات يستسلمون مع ذلك بصورة دائمة لمصلحة الكليريكية او  
تربوية ، اي مثالية ؟ » .

( هنا ، بالمناسبة ، يجب علينا ان « نشير » الى ان البورجوازيين في هذه الفقرة  
يوصفون بممثلي المصالح الشخصية ) . والجواب هو :

« ان شخصيتهم تتراءى لهم ضئيلة جدا ، تافهة حتى درجة بالغة - كما  
هي في واقع الامر - كيما تدعي الحق في كل شيء وتكون قادرة على فرض  
نفسها كليا . وان دلالة اكيده على ذلك هي حقيقة كونهم منقسمين الى  
شخصين ، شخص ازلي وشخص زمني ، فهم في ايام الاحد معنيون بالازلي  
وفي الايام العادية معنيون بالزمني . انهم يحملون الكاهن في باطنهم ، ولذلك  
فهم لا يستطيعون منه خلاصا قط » .

وينتاب سانشو بعض الشكوك هنا ؛ انه يسأل في قلق ما اذا كان « الشيء نفسه  
يصح » بالنسبة للفردية الخاصة ، للانانية بمعنى الكلمة فوق العادي .

لسوف نرى ان هذا القلق لا يقتصر الى الاسباب الموجبة . فقبل ان يصبح  
الديك مرتين - سيكون القديس يعقوب ( جاك المغفل ) قد « انكسر » نفسه ثلاث مرات .

انه يكتشف - وهذا ما يشر فيه اعظم الاستياء - ان الجانبين البارزين في التاريخ،  
مصلحة الافراد الخاصة وما يسمى المصلحة العامة - يتوافقان بصورة دائمة . وكما  
هي العادة ، فانه يكتشف ذلك في شكل كاذب ، في شكله المقدس . في منظور المصالح  
المثالية . منظور المقدس والوهم . وانه ليسأل كيف يحدث ان الانانيين العاديين ،  
ممثلي المصالح الشخصية - يرضون في الوقت ذاته بسيطرة المصالح العامة . سيطرة  
معلمي المدارس ، وبان يكونوا تحت حكم التراتب ؟ وانه ليرد على ذلك بان  
البورجوازيين . الخ ، « يتراعون لانفسهم ضئيلين جدا » ، ويعتبر ان من « الدلائل  
الاكيدة » على ذلك سلوكهم الديني ، انقسامهم الى شخصين ، زمني وازلي ، يعني  
انه يفسر سلوكهم الديني بسلوكهم الديني ، بعد ان يحول بادئ الامر الصراع بين  
المصالح الشخصية والعامة الى صورة مرآتية للصراع ، الى انعكاس بسيط في اطار  
التخيل الديني .

اما بشأن سيطرة المثل الاعلى ، فانظر اعلاه في قسم التراتب .

وإذا ترجم سؤال سانشو من شكله الصوفي الى اللغة اليومية ، فانه « يعطينا  
اذن » :

كيف يحدث أن المصالح الشخصية تتحول على الدوام ، بالرغم من ارادة  
الافراد ، الى مصالح طبقية ، الى مصالح مشتركة تكتسب وجودا مستقلا حبال  
الاشخاص الفرادى ؛ وتتخذ في مظهرها المستقل شكل المصالح العامة ؟ كيف يحدث  
أنها تدخل ، بصفتها هذه ، في تناقض مع الافراد الفعليين ، وهي في هذا التناقض  
الذي تحدد به على أنها مصالح عامة يمكن ان تتخذ بالنسبة الى الوعي شكل مصالح  
مثالية ، بل دينية ومقدسة ؟ كيف يحدث أن سلوك الفرد الشخصي ، في اطار هذه  
العملية حيث تكتسب المصالح الخاصة وجودا مستقلا يتحولها الى مصالح طبقية ،  
لا بد ان يجتاز التحول والضياغ ، وان يوجد في الوقت ذاته خارج الفرد على انه  
قوة مستقلة عنه ، يظلمها(١٤٢) التعامل بين البشر ؟ كيف يحدث أن يتحول هذا  
السلوك الى علاقات اجتماعية ، الى مجموعة من القوى التي تحدد الفرد وتخضعه ،  
وتتخذ في مخيئته مظهر قوى « مقدسة » ؟ لو ان سانشو فهم بعض الفهم الحقيقة  
التالية . الا وهي أنه في اطار بعض انماط الإنتاج المستقلة بصورة طبيعية عن ارادة  
البشر ، تتقدم قوى عملية غريبة ، مستقلة لا عن الافراد المنفصلين فحسب . بل  
مستقلة عن كليتهم أيضا ، لتعلو على البشر — فلقد كان في مقدوره اذن أن يكون  
لا مباليا تماما بشأن ما اذا كانت هذه الحقيقة تمثل في شكل ديني في تصور البشر  
أو تشوّه في مخيلة الاناني ، الذي تملو في تصويره جميع الاشياء عليه ، فيستقي منها  
الوهم بأن ليس ثمة شيء يملو عليه . وعندئذ كان سانشو يهبط من مملكة التأمل  
الى مملكة الواقع ، وينتقل مما يتوهم البشر أنه ماهيتهم الى ماهيتهم حقا وفعلا ؛  
مما يخطر في فكركم الى ما يفعلونه فعليا وما لا بد لهم ان يفعلوه في ظروف معينة .  
ولقد كان يفهم اذن ان ما يبدو في نظره نتاجا للفكر إنما هو نتاج للحياة . وعندئذ فلن  
ينتهي به الامر الى العبث الجذير به — تفسير الانقسام بين المصالح الشخصية والعامة بحقيقة  
أن البشر يتصورون هذا الانقسام بطريقة دينية أيضا ويمدون لانفسهم بهذه الطريقة  
أو تلك ، وهو ما لا يشكل الا أسلوبا آخر للقول « يصنعون هذا التصور أو ذاك » .

وعلى أية حال ، فحتى في الشكل المبثذل البورجوازي الصغير الالمانى الذي  
يدرك فيه سانشو التناقض بين المصالح الشخصية والمصلحة العامة كان لا بد ان  
يتحقق من أن الافراد قد انطلقوا على الدوام من انفسهم ، وما كان في وسعهم ان  
يفعلوا غير ذلك ، وبالتالي ان كلا المظهرين اللذين يقردهما وجهان لتطور الافراد  
الشخصي ناجمان على حد سواء عن ذات الشروط التجريبية للحياة ، وكلاهما مجرد  
تعبيرين مختلفين عن ذات تطور البشر الشخصي ، وبالتالي فان التناقض بينهما

تناقض ظاهري ليس غير . واما بخصوص المركز الذي يؤول الى الفرد بفعل ظروف تطوره الخاصة وبفعل اقتسام العمل ، ما اذا كان يجسد بالاحرى هذا المظهر او ذاك من التناقض ، وما اذا كان يتخذ ملامح الاناني بالاحرى من ملامح رجل التفاني - فقد كانت تلك مسألة ثانوية تماما ما كان يمكن ان تكتسب ابة أهمية على الإطلاق الا اذا طرحت بالنسبة الى افراد معينين في اطار تاريخي معين . والا فان هذه المسألة لا يمكن ان تؤدي الا الى عبارات جوفاء ، الى كلام تهذيبي معسول . بيد ان سانشو العقائدي يقع في الخطأ هنا ولا يجد مخرجا آخر غير المناداة بأن سانشو بانزا ودون كيشوت قد خلقا على هذا الفرار ، وان أمثال سانشو يرضون ان تحشى رؤوسهم بمختلف انواع الهراء من قبل أمثال دون كيشوت ، انه يتناول ، بصفته عقائديا صالحا ، مظهرا واحدا يتصوره على طريقة معلم المدرسة ، ويطعن انه يخص الافراد من حيث هم افراد ، ويعبر عن نفوره من المظهر الآخر . وعندئذ فانه لا يرى في هذا المظهر الآخر ، باعتباره عقائديا صالحا ، الا مجرد حالة ذهنية ، قفاز ، او ايضا مجرد « مبدأ » ، لا علاقة تنشأ بالضرورة عن جماع النمط الطبيعي السابق لحياة الافراد . وبالتالي فليس على المرء الا ان « يخرج هذا المبدأ من رأسه » ، بالرغم من انه يخطئ ، وفقا لايدولوجية سانشو ، مختلف انواع الأشياء المادية . وهكذا على سبيل المثال ، في الصفحة ١٨٠ ، فان « مبدأ الحياة او المبدأ الاجتماعي » قد « خلق » ... « الحياة الاجتماعية - والعلاقات الانسانية ، والتضامن ، وقس على ذلك » . انه من الافضل ان نقول على العكس من ذلك : ان الحياة هي التي خلقت المبدأ .

ان الشيوعية عصية على فهم قديسنا بكل بساطة لان الشيوعيين لا يقيمون الانانية ضد التفاني او التفاني ضد الانانية ، كما انهم لا يعبرون عن هذا التناقض نظريا سواء في شكله العاطفي او في شكله الايدولوجي الطنان ، ان الامر على النقيض من ذلك ، اذ هم يبينون اساسه المادي ، بحيث يتلاشى من لقاء نفسه . ان الشيوعيين لا يشرّون بالاخلاق في حال من الاحوال ، وهي ما يبشر شترنر بها على نطاق واسع جدا . انهم لا يطرحون على البشر المطلب الاخلاقي : احبوا بعضكم بعضا ، لا تكونوا انانيين ، الخ ؛ وعلى النقيض من ذلك ، فهم يدركون جيدا ان الانانية ، مثلها مثل التفاني بالضبط ، هي في ظروف معينة شكل ضروري لتأكيد الافراد الذاتي . وهكذا فان الشيوعيين لا يريدون في حال من الاحوال ، كما يعتقد القديس ماركس ، وكما يردد صاحبه المخلص الدكتور غرازبانو (أرنولد روج) بعده (ولدا يسميه القديس ماركس «ذهنا سياسيا وماركا بصورة فائقة » ، ويقان ، ص : ١٩٢ ) ، ان يلفوا « الفرد الخاص » في مصلحة الانسان التفاني ، « العام » . ذلك اختلاق للمخيلة كان في مقدور كليهما ان يبحثا من قبل عن الاضواء الضرورية عنه في **الحواليات الفرنسية الانانية** . ان المنظرين الشيوعيين ، الوحيدين الذين يملكون وقتا يكرسونه لدراسة التاريخ ، يتميزون بالضبط لانهم وحدهم قد **اكتشفوا** كيف ان الافراد ، بوصفهم « بشرا



خاصين » ، قد كانوا عبر التاريخ بأسره في اصل « المصلحة العامة » . وانهم ليعرفون ان هذا التناقض ليس سوى تناقض ظاهري لان طرفا واحدا منه ، الطرف المسمى « عاما » ، ينتج باستمرار من قبل الطرف الآخر ، « المصلحة الخاصة » ، ولا يعارض هذه المصلحة الأخيرة في حال من الاحوال على انه قوة مستقلة ذات تاريخ مستقل - بحيث ان هذا التناقض يتلاشى ويتولد في الممارسة بصورة متصلة . وهكذا فليس المقصود « الوحدة السالبة » الهيغلية لطرفي التناقض ، بل التلاشي الناشئ عن شروط مادية ، عن نمط الحياة السابق للأفراد ، الشروط مادية ، وهو تلاشي يؤدي الى زوال هذا التناقض وتجاوزه في وقت واحد .

وهكذا نرى كيف ان « الاناني المتفق مع نفسه » ، بوصفه معارضا « للاناني بالمعنى العادي » و « للاناني المتفاني » ، يقوم منذ البداية على وهم يتناول هذين النمطين معا من الانانيين ويتناول العلاقات الواقعية للناس الواقعيين في الوقت ذاته . ان ممثل المصالح الشخصية ليس « انانيا بالمعنى العادي » الا بسبب تعارضه الضروري مع المصلحة المشتركة التي أصبحت مستقلة والتي اتخذت في اطار نمط الإنتاج والمبادلة السابق والحالي شكل « المصلحة العامة » ، ومثلت في المخيلة وفرضت نفسها في شكل مصلحة مثالية . ان ممثل المصلحة المشتركة ليس « متفانيا » الا من جراء تعارضه مع « المصلحة الشخصية » المحددة من حيث هي مصلحة خاصة ، ومن جراء تحديد المصلحة المشتركة على انها مصلحة عامة ومثالية .

ان كلا « الاناني المتفاني » و « الاناني بالمعنى العادي » يتطابقان في التحليل  
لأخير في انكار الذات .

ص : ٧٨ : « وهكذا فان انكار الذات مشترك بين كلي القديس وغير القديس ، والطاهر والنجس : فالنجس يتكو جميع المشاعر الرفيعة ، وكل حياة ، وحتى الخجل الطبيعي ، ولا يتبع الا الاهواء التي تتحكم فيه . ان الطاهر ينكر علاقته الطبيعية بالعالم ... ان البخل ينكر ، بدافع من التعطش الى المال ، جميع جوافز الوجدان ، وكل احساس بالشرف ، وكل رقة في القلب وشفقة ؛ انه اعمى عن جميع الاعتبارات ، وهواه يسوقه قدما . ويتصرف القديس بصورة معاكسة ؛ انه يجعل من نفسه أضحوكة في نظر العالم ، وهو « قاسي القوادة » و « عدالته حازمة » لان مطامحه تجرفه » .

ان « البخل » ، الذي يظهر هنا في سيماء « الاناني النجس » ، غير القديس ، وبالتالي « الاناني بالمعنى العادي » ، ليس أكثر من صورة تصادف كثيرا في الروايات

وكتب المطالعة الاخلاقية للأطفال ، وبالمقابل فهي صورة لا طبيعية تماما في الواقع ، ولا يمكن في حال من الاحوال ان تجسد البورجوازيين البخلاء . ان هؤلاء الاخيرين ، على العكس ، لا حاجة بهم الى انكار « حوافز الوجدان » و « الاحساس بالشرف » الخ ، او ان يقتصروا على هوى البخل وحده . ان بخلهم يترافق ، على النقيض من ذلك ، بسلسلة من الاهواء الاخرى - السياسية وغيرهالتي لا يتخلى البورجوازيون في حال من الاحوال عن ارضائها . ودون ان نمضي الى اعماق من ذلك في هذا الموضوع ، فلنلتفت في الحال الى « الانتكار الذاتي » لشرنر .

ان القديس ماكس يستبدل هنا الذات التي تنكر ذاتها بذات اخرى لا وجود لها الا في مخيلته وحدها . انه يجعل « النجس » يضحي بصفات عامة مثل « المشاعر الرفيعة » و « الخجل » و « الحياء » و « الاحساس بالشرف » ، الخ ، ولا يسأل البتة ما اذا كان النجس يملك هذه الصفات فعليا . لكنه يفترض بالضرورة في « النجس » ان يمتلك بالضرورة جميع هذه الصفات ! لكن حتى اذا كان « النجس » يملكها جميعا ، فان التضحية بهذه الصفات لن تكون مع ذلك انكارا للذات ، لكنها تقرر هذه الحقيقة فقط - المسوغة حتى في اطار اخلاق « متفقة مع ذاتها » - الا وهي ان اهواء متعددة يضحي بها على مذبح هوى واحد . واخيرا ، وفقا لهذه النظرية ، فان كل ما يفعله القديس سانشو او لا يفعله هو « انكار الذات » . ليفعل ذلك بهذه الطريقة او تلك [ ... ] \*

★ | لمة فجوة هنا . ان صفحة كبيرة قد شطبت وحسبها القران حتى درجة كبيرة ، تتضمن ما يلي : | ... انه انائي ، انتكراه الذاتي الخاص . اذا بحث عن مصلحة ، فانه ينكر الامالة حبال هذه المصلحة ، واذا عمل شيئا ، فانه ينكر حقيقة انه لا يفعل شيئا . لا شيء اسهل [ ... ] على سانشو من ان يبرهن « **الثاني بالمعنى المعادي** » - حجر العثرة الدائم بالنسبة اليه - انه لا يكف عن انتكار ذاته ، لانه ينكر دائما عكس ما يفعله ولا ينكر قط مصلحته الفعلية . وفي اتفاق مع نظرية الانتكار الذاتي هذه يستطيع سانشو ان يهتف في الصفحة ٨٠ : « لعل النزاهة غير واقعية ولا وجود لها في أي مكان ! على النقيض من ذلك ، فليس ما هو اكثر شيوعا منها ! »

اننا في واقع الامر سعداء جدا [ بشأن « النزاهة » ] لوجدان [ البورجوازي ] الصغير الاتاني... وانه يعطي في الحال مثالا جيدا عن هذه النزاهة : [ الاستشهاد بشخص يدعى فرائك ، مؤسس دار للايتام - ] أو كونييل ، القديس بونيفاس ، روبيسبير ، تيودور كورنر [ ... ]

وعلى الرغم ★ من أن القديس ماكس يقول الآن في الصفحة ٤٢٠ :

لم تكتب على بوابة [ عصرنا ] الكلمات التالية ... « اعرف نفسك » ،

[ لكن ] « انتفع بقدرانك » ( verwerste Dioh )

( ان صاحبنا معلم المدرسة يحول هنا مرة أخرى حقيقة مطاة : كل امرئ ينتفع بقدراته ، الى الزام اخلاقي بذلك ) . ومع ذلك ، فان « الحكمة الابوليونية [ الشهيرة ] تخاطب « الاناني بالمعنى العادي » وليس « الاناني المتفاني » كما كانت الحال حتى الوقت الراهن .

« اعرف نفسك ادن . ادرك ماهيتك فعليا وتخل عن محاولتك الغبية

لان تكون شيئا مختلفا عما أنت عليه ! » .

[ ذلك ] :

« ان هذا يؤدي الى ظاهرة الانانية **الخضوعة** ، التي لا أرضي فيها انفسى ، بل احدى رغباتي فقط ، مثلا التمتعش الى الفطنة . ان جميع افعالكم انانية مكتومة ، مفتنة ... **انانية غير واعية** ؛ ولهذا السبب **بالذات** لا انانية ، بل عبودية ، خضوع ، انكار للذات . **انتم انانيون وفي الوقت ذاته غير انانيين ، ذلك انكم انكرتم الانانية** » ( ص : ٢١٧ ) .

لوكونيل [ ... ] ، كل [ طفل ] في بريطانيا يعرف هذا . في ألمانيا وحدها ، وعلى الاحص في برلين ، لا يزال من الممكن تخيل أن اوكونيل « منزّه » . اوكونيل ، الذي « يعمل بلا كلل » كى يوظف اولاده غير الشرعيين وكى يكبر تروته ، والذي لم يبدل عمله المريح كمحام ( ١٠٠٠٠ جنيه سنويا ) بعمل اللعابة الاكثر ربعا ( ٢٠٠٠٠ - ٢٠٠٠٠ جنيه سنويا ) ( بصورة خاصة في ايرلندا ، حيث لا منافس له ) ؛ اوكونيل الذي يستغل « بقلب صلد » انفلاخين الايرلنديين ، هاملا كوسيط (١٩٢٦) ، جاعلا اياهم يحيون مع خنازيرهم ، بينما هو ، الملك دان ، يقيم بلاطه الاميري في قصره في ميرون سكوير دون ان يكف في الوقت ذاته من الاسى بشأن بؤس هؤلاء الفلاحين ، « ذلك ان مطامحه تجرفه » ؛ اوكونيل ، الذي لا يدفع الحركة قط الا بقدر ما هو ضروري من أجل ضمان جزئته الوطنية ومركزه كزعيم . متخلي في كل سنة ، بعد ان يجمع جزئته ، من كل تحريض كيما يعطي ويشبع وضيائه في ملكيته في ديربان . وبسبب من سموذته القانونية المبرسة طوال سنوات واستغلاله الضعيف حتى درجة كبيرة لكل حركة اسهم فيها ، فقد استحق اوكونيل احتقار البورجوازيين الانكليز انفسهم ، حتى اذا كانوا يرون فيه اداة ينتفعون بها في مواضع أخرى .

وانه لمن الواضح فضلا من ذلك أن القديس ماكس ، مكششف الانانية الحققة ، معني كل العناية بالبرهان على ان النزاهة قد تحكمت في التاريخ السابق برمته . وبالتالي فانه يقرر الموضوعة الكبيرة التالية ( ويغان ، ص : ١٦٥ ) ، « لا وحي أن العالم » لم يكن انقيا لقرون خلت » . وعلى الاكثر فانه يقبل بأن « الاتاني » قد ظهر من حين لآخر على انه تلذير شترنر كي « يقود الامم الى خرابها » .

★ [ سجل ماركس الملاحظة التالية في هذه الصفحة : III - الوحي .

« ليس ثمة خروف ، أو كلب ، يحول ان يصير انانيا حقا » ( ص : ٤٤٣ ) ؛  
 « ليس ثمة حيوان يستنجد بالآخرين : لكن اعرفوا انفسكم اذن ، ادركوا ماهيتكم  
 فعليا » . « ان من طبيعتكم ان تكونوا » انانيين ، « انتم طبائع » انانية ، « اي »  
 انانيون . « لكن بالضبط لانكم انانيون مسبقا ، فلا حاجة بكم باداء الامر لان  
 تصبحوا كذلك » ( المصدر ذاته ) . وان وعيكم يشكل جزءا من ماهيتكم ، وما دمت  
 انانيين فانكم تملكون ايضا الوعي الذي يساير انانيتكم ، وبالتالي فليس ثمة اساس  
 مطلقا لاعتركم ادنى اهتمام الى ما يبشر به شترنر من وعظ اخلاقي بأن تنظروا الى  
 قلوبكم وان تتوبوا .

ان شترنر يستغل هنا مرة اخرى الحيلة الفلسفية القديمة التي سوف نعود  
 اليها في وقت لاحق . ان الفيلسوف لا يقول بصورة مباشرة : انتم لستم بشرا . لقد  
 كنتم بشرا على الدوام ، لكن كنتم تفتقرون الى وعي ماهيتكم ، ولهذا السبب بالضبط  
 لم تكونوا قط ، حتى في الواقع ، بشرا حقيقيين . ولهذا السبب فان مظهركم لم  
 يكن يقابل ماهيتكم . لقد كنتم بشرا ولم تكونوا بشرا — ان الفيلسوف يعترف هنا  
 بطريقة ملتوية بأن بشرا معينين وظروفا معينة أيضا يقابلون وعيا معيناً . بيد انه  
 يتوهم في الوقت ذاته ان انداره الاخلاقي الى البشر بوجوب تعديل وعيهم سوف  
 يولد هذا الوعي المعدل ، وهو لا يرى في البشر الذين تغيروا من جراء تغير الشروط  
 التجريبية والذين سيتغير الآن وعيهم بالطبع شيئا آخر سوى [ وعي ] متغير . —  
 كذلك الامر بالنسبة الى [ الوعي الذي سراً اليه ] تتوقون ؛ [ ففيه ] انتم انانيون  
 [ مكتومون ، غير واعين ] — يعني انكم انانيون فعلا ، بقدر ما انتم غير واعين ، لكنكم  
 غير انانيين ، بقدر ما انتم واعون . او : في جلد [ وعيكم ] الراهن [ يكن ] وجود  
 معين ، الذي ليس هو [ الوجود ] الذي اطلبه : ان وعيكم هو وعي الاناني كما يجب  
 الا [ يكون ] ، وبالتالي فانه برهان على انكم انانيون كما يجب الا تكونوا — وبكلام  
 آخر على انكم **يجب ان تكونوا** غير ما انتم **واقعي**ا . ان هذا الانفصال التام بين الوعي  
 وبين الافراد بملاقاتهم الواقعية ، الذين يشكلون اساس ذلك الوعي ، ومن جهة ثانية  
 هذه الفكرة الوهمية بأن اناني المجتمع البورجوازي الراهن لا يملك الوعي المقابل  
 لانانيته ، مجرد بدعة فلسفية قديمة يقبلها جاك المغفل وينسخها بكل بلاهة هنا ★ .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] تصبح هذه البدعة على اعظم قدر من السخف  
 في التاريخ حيث وعي العصر اللاحق من العصر السابق يختلف بصورة طبيعية عن الوعي الذي يملكه  
 هذا العصر الاخر من نفسه ؛ ومثال ذلك ان الافريق شامدوا انفسهم من خلال عين الافريق وليس كما  
 نراهم نحن حاليا ؛ اما ان نلومهم لانهم لم يروا انفسهم من خلال اميننا — اي « لانهم لم يروا انفسهم كما  
 هم فعليا » — فان هذا يضاهي ملائمتهم لانهم كانوا افريقا .

فلنعالج « المثال المؤثر » لشترنر عن البخل . انه يريد ان يقطع هذا البخل الذي ليس هو « البخل » عامة ، بل « زيدا أو عمرا أو خالدا » بخيلا ، بخيلا فرديا تماما ، محددا و « أوحدا » ، ليس بنظرة القول « البخل » ( مفهوم مجرد ينقل اليه القديس ماكس سلوكا حيا ، متعدد الاشكال ، متقددا و « أوحدا » ) و « لا يتوقف على العنوان الذي يصنفه تحته الناس الآخرون » ( القديس ماكس على سبيل المثال ) - ان القديس ماكس يريد ان يلحق هذا البخل انه « لا يرضي نفسه بل احدى رغباته » . لكن « انت في البرهة التي تكون فيها انت لا توجد فعليا الا على انك كائن ل تلك البرهة » فقط . ان ما هو متميز عنك « الكائن الموجود آتيا » ، سلطة أعلى بصورة مطابقة مثلا المال . اما ما اذا كان المال « بالنسبة اليك » متعة أعلى ام لا ، ما اذا كان بالنسبة اليك سلطة « أعلى بصورة مطلقة » ... (1) لعلمي « انكر » نفسي ؟ - انه يجد ان البخل يملكني ليل نهار ، لكنه لا يفصل ذلك الا في تفكيره فقط . انه هو الذي يجعل « الليل والنهار » من جميع البرهات التي اكون فيها دائما الكائن الموجود آتيا ، اكون انا نفسي دائما ، واقميا دائما ، بالضبط كما انه هو وحده يلخص في حكم اخلاقي واحد اللحظات المختلفة لسلوكي الحي ، مؤكدا انها ارضاء البخل . وحين يعلن القديس ماكس اني ارضي واحدة من رغباتي فقط ولا ارضي نفسي ، فانه يضعني من حيث انني كائن كامل وكلي في تعارض مع نفسي بالذات . « وفيه يستقيم هذا الكائن الكامل والكلي ؟ من المؤكد انه ليس في وجودك الآتي ، ليس في ماهيتك في لحظة معينة » - وبالتالي فانه يستقيم ، وفقا للقديس ماكس نفسه ، في « الكائن » المقدس . ( **ويفان** : ص : ١٧١ ) . وحين يقول « شترنر » ان علي ان اغير عيبي ، فاني اعرف اذن من جهتي ان عيبي الاتي ينتسب ايضا الى وجودي الاتي ، وحين يتنازع في امتلاكه هذا الوعي ، فان القديس ماكس ، الاخلاقي المتع ، يتهجم على وجودي بأسره . وعندئذ - « الست موجودا اذن الا حين تفكر في نفسك ، الست موجودا اذن الا بفضل وعيك انك انت ؟ » ( **ويفان** ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨ ) . ايان لي ان اكون اي شيء الا انايا ؟ ايان لشترنر على سبيل المثال ان يكون اي شيء الا انايا سواء اكرر الانانية ام لم ينكرها ؟ انتم انايون وانتم غير انايين ، بقلر ما تنكرون الانانية » ، هذا ما تبشر به .

ايها المعلم البريء ، « المخلوع » ، « المتكتم » ! ان الامور على العكس من ذلك تماما . نحن الانانيين بالمعنى العادي ، او البورجوازيين ، نعرف جيدا ان **الاقربين اولى بالعرف** (ب) ، وقد وجدنا منذ زمن طويل تفسيرا لشعارنا : احب قريبك

★ [ يكرر ماكس هنا الملاحظة : ] III (الومي) .

(1) الفقرة التالية تالفة .

(ب) Charité bien ordonnée commence par soi-même ، بالفرنسية النص الاصلي

كنفسك ، بمعنى ان كل امرئ قريب نفسه . بيد اننا ننكر ان نكون انانيين قساة ، مستغلين ، انانيين عاديين ، لا يمكن ان ترتفع قلوبهم الى المشاعر النبيلة التي تجعل من مصالح اشباههم البشر مصالحهم الخاصة - الامر الذي لا يعني - ونقل ذلك فيما بيننا - سوى اننا تؤكد بان مصالحنا هي مصالح اشباهنا البشر . انت تنكر [ الانانية ] العادية للاناني الاوحد [ مجرد ] انك [ « تنكر » ] علاقاتك [ الطبيعية ] مع [ العالم ] . ولذا فانك لا تفهم لماذا نبلغ بالانانية العملية حد الكمال بانكارنا على وجه الدقة صيغة الانانية - نحن المعنيين بتحقيق المصالح الانانية الفعلية وحدها من دون المصلحة المقدسة للانانية . وعلى أي حال فقد كان من القدر - وهنا يدير البروجوازي ظهره بكل برود للقديس ماركس - انكم اذا تصديتم مرة للدفاع عن الانانية ، انتم مطعمي المدارس الامان ، فسوف تنادون ليس بالانانية الفعلية . « الدنيوية والتي في متناول اليد » ( « الكتاب » ، ص : ٥٥ ) ، يعني « ليس ما يسمى » الانانية اذن ، بل بالانانية بالمعنى فوق العادي ، بالمعنى الذي يقصده معلم المدرسة ، الانانية الفلسفية او انانية الصالحين .

وهكذا فان الاناني بالمعنى فوق العادي « يتكشف أخيراً » . « فلندرس اذن هذا الاكتشاف الجديد بزيد من الدقة » ( ص : ١٣ ) .

مما سبق قوله للتو واللحظة يتبين مسبقاً انه ليس على الانانيين الموجودين سوى ان يفروا وعيهم كيما يصبحوا انانيين بالمعنى فوق العادي ، وبالتالي ان الاناني المتفق مع نفسه لا يتميز من الانانيين السابقين الا بالوعي وحده ، أي بالعرفنة على اعتباره فيلسوفاً . وانه ليرتبط كذلك على النظرة التاريخية الاجمالية للقديس ماركس انه لما كان الانانيون قد خضعوا حتى الآن لسلطان « المقدس » وحده ، فليس على الاناني الحقيقي الا ان يقاتل ضد « المقدس » اذن . ولقد اظهر لنا التاريخ « الاوحد » كيف حول القديس ماركس العلاقات التاريخية الى افكار . وحول من بعد الاناني الى آثم ضد هذه الافكار ؛ وكيف ان كل نمط اناني لتأكيد الذات قد حول الى خطيئة [ ضد هذه الافكار ، و ] سلطة [ اصحاب الامتياز الى خطيئة [ ضد فكرة [ المساواة ] الى خطيئة الاستبداد . ] وفيما يتعلق بفكرة حرية [ المزاومة ] اذن . فقد امكنه ان يقول في « الكتاب » ان [ الملكية الخاصة تعتبر ] في نظره ( ص : ١٥٥ ) على أنها [ ... ] الشخصية ، [ ... ] الكبيرة ، [ ... ] الانانية [ المتفانية ] ، [ ... ] الجوهرية وغير المغلوبة ، التي لا يمكن مكافئتها الا بتحويلها الى « مقدسات » ، ومن بعد يؤكد انه يحلّ هذا الطابع المقدس فيها ، يعني فكرته

المقدسة عنها ، يعني انما يبطلها بقدر ما هي موجودة فيه ، هو الكائن القدسي (أ) .

ص : ٥٠ : \* « كما انت في كل لحظة تكون خليقتك ، وفي هذه الخليقة بالضبط ، انت الخالق لن تضيع نفسك . وبالمقارنة مع نفسك انت نفسك كائن اعلى ، أي انك لست خليفة فحسب ، بل الخالق بصورة لا تقل عن ذلك ، وهذا هو ما تغض النظر عنه باعتبارك انانيا غير ارادي ، ولهذا السبب يظل الكائن الاعلى غريبا عنك » .

وتقرر هذه الحكمة نفسها . في شكل مختلف حتى درجة ما ، في الصفحة ٢٣٩ من « الكتاب » :

« ليس الجنس شيئا » ( سوف يصبح فيما بعد انواعا كثيرة من الاشياء ، انظر « المتعة الذاتية » ) .

« وعندما يرتفع الفرد فوق حدود فرديته ، فانه يصير بالضبط بصورة افضل هو نفسه من حيث هو فرد ؛ انه لا يوجد الا بقدر ما يرتفع ، لا يوجد الا بقدر ما لا يبقى على ما هو عليه ، والا انتهى ، مات » .

وبأخذ شترنر في الحال ، فيما يتعلق بهذه الصبغ التي هي « خلايقه » ، يتعرف على انه « خالق » . « لا يضيع نفسه فيها في حال من الاحوال » :

وانما انت انت اللحظة واحدة ، وانت لا توجد فعليا الا على انك كائن آني ... في كل برهة انا كليا ما هو انا ... ان ما يتميز عنك ، الكائن الآني ، هو « شيء اسمى بصورة مطلقة » ... ( ويقلن : ص : ١٧٠ ) ؛ وفي الصفحة ١٧١ ، المصدر ذاته ، « ان وجودك » محدد على انه « وجودك الآني » .

وفيما يقول القديس ماكس في « الكتاب » انه يملك ، الى جانب الوجود الآني ، وجودا آخر واسمى ، فان « الوجود الآني » لفرده يوجد في « الشرح الدفاعي » مع « وجوده » الكامل « والكلي » ، ويحول كل « وجود » على انه « وجود آني » [ الى ] « وجود اسمى بصورة مطلقة » . ويترب على ذلك انه في « الكتاب » ، في كل لحظة ، وجود اسمى مما هو عليه في اللحظة الراهنة ، في حين نجد في « الشرح » ان

---

\* [ كتب ماركس في قمة هذه الصفحة : II ( الخلاق والخلقية ) .

(أ) ، ان هذه الفقرة قد ترجمت لقدر كبير من التلف .

ما ليس هو بصورة فورية في هذه اللحظة هو « وجود اسمى بصورة مطلقة » ،  
وجود مقدس . - وهؤلاء نحن نقرأ ، بصورة منافية لكل هذه الفوارق ، في الصفحة  
٢٠٠ من « الكتاب » :

« لا أعلم شيئا عن انقسام الى انا ناقصة » و انا « كاملة » .

ليس ما يدعو بعد الآن « الاناني المتفق مع نفسه » لان يضحي بذاته لوجود  
اسمى لانه هو نفسه هذا الوجود الاسمى ، وقد نقل الى ذاته هذا الانشاق بين « اعلی » و  
« أدنى » . وهكذا ، في واقع الامر ( القديس سانشو ضد فيورباخ ، « الكتاب » ، ص : ٢٤٣ ) ، فان  
« الكائن الاسمى لم يجتز سوى تحول واحد » . ان الانانية الحقيقية للقديس ماكس  
تستقيم في موقف اناني من الانانية الفعلية ، من نفسه كما هو عليه « في كل لحظة » . وان  
هذا الموقف الاناني من الانانية هو التفاني . ومن وجهة النظر هذه فان القديس ماكس  
يوصفه خليفة اناني بالمعنى العادي ؛ ويوصفه ظالما اناني متفان . ولسوف نتعرف  
كذلك الى المظهر المضاد ، ذلك ان كلا هذين المظهرين مشروعان على انهما تحديديان  
حقيقيان منعكسان باعتبار انهما يتجاوزان الجدل المطلق حيث كل منهما يقيض ذاته .

وقبل ان نتغلغل الى اعماق من ذلك في هذا اللفز في شكله السري ، فسوف  
ندرسه في بعض مراحل صراعه الحيائي [ الشاق ] .

[ من وجهة نظر عالم [ الروح ، فان المقصود جعل [ الاناني ] في [ اتفاق ] مع  
نفسه ، على اعتباره خالقا ؛ وان هذه « الصفة » العنامة جدا [ يحققها شترنر في  
الصفحتين ٨٢ و ٨٣ ] :

[ « استهدفت المسيحية [ ان ] تحررنا من التحديدات الطبيعية  
( التحديدات بفعل الطبيعة ) ، ومن حوافز رغباتنا ، وبنتيجة ذلك  
فقد كان غرضها الا [ ينساق ] الانسان مع رغباته . ولا يعني هذا انه  
يجب [ الا ] تكون له اية رغبات ] ، بل ان [ الرغبات ] يجب الا تتحكم  
فيه ، وانها يجب الا تصبح ثابتة ، متبعة ، لا تتناصل شافتها . الا يمكننا  
اذن ان نحول ما دبرته المسيحية ضد الرغبات ضد مبدئها الخاص  
الذي ينص على ان الروح يجب ان يحدنا ... ؟ ... عندئذ يساوي  
هذا انحلال الروح ، انحلال جميع الفكر . وعندئذ نحصل ، بدلا من الصيغة  
القديمة المفروضة ، على ما يلي : لا بد لنا بالتاكيد ان نمتلك الروح . لكن  
يجب الا يملكنا الروح » .



« **والذين المسيح صلبوا اجسادهم مع الآلام والشهوات** » ( **رسالة القديس بولس الى اهل غلاطيه ٥٢ ، ٢٤** ) - انه ليتبين انهم ، في رأي شترنر ، يتعاملون مع الآلام وشهواتهم «الصلوبة مثل مالكن حقيقين . انه يقبل المسيحية بالاقساط ، لكنه لن يتوقف عند الجسد المصلوب وحده ، بل يريد ان يصلب الروح أيضا ، وباختصار « **الإنسان بأكمله** » .

ان السبب الوحيد الذي حدا بالمسيحية الى الرغبة في تحريرنا من سيطرة الجسد و « **خوافز الرغبات** » هو انها تعتبر جسدنا ورغباتنا أمورا غريبة عنا ، وهي انما ارادت ان تحررنا من التحديد بالطبيعة لأنها كانت تعتبر ان طبيعتنا الخاصة ليست جزءا من أنفسنا . ذلك اني اذا لم اكن انا نفسي الطبيعة ، اذا كانت رغباتي الطبيعية ، وجودي الطبيعي بكامله ، لا تشكل جزءا مني - تلك هي عقيدة المسيحية - فان كل تحديد بالطبيعة اذن - سواء اكان مصدره وجودي الطبيعي او ما يسمى بالطبيعة الخارجية - يتراءى في نظري تحديدا غريبا ، قيدا ، الزاما مطبقا علي ، **اكرهاها بالتعارض مع استقلال الروح** . ويقبل شترنر هذه الجدلية المسيحية مغمض العينين ، ومن ثم يطبقها على فكرنا بالذات . وعلى اي حال ، فان المسيحية لم تنجح قط في حقيقة الامر في تحريرنا من سيطرة الرغبات ، حتى بمعنى الوسط المعتدل الذي ينسبه اليها القديس ماكس بصورة اعتباطية . انها لا تذهب الى ابد من وصايا اخلاقية نظل عديمة الفعالية في الحياة العملية . وبأخذ شترنر الوصايا الاخلاقية على انها سلوك واقعي ويزودها بهذا الامر الحازم الاخير : « لا بد لنا بالتاكيد ان نمثل الروح ، لكن يجب الا يمتلكنا الروح » - ونتيجة ذلك فان كل انانيته المتنفقة مع ذاتها ترجع « **لدى التمهيص الادق** » ، كما كان هيفل يقول ، الى فلسفة اخلاقية سارة بقسر ما هي بناءة وتأملية .

اما ما اذا كانت رغبة ما تصبح ثابتة - اي ما اذا كانت [ تسلط علينا ] على وجه الحصر ، الامر الذي [ لا ] ينفي على اي حال [ تقدما لاحقا ] ، فهذا ما يتوقف على ما اذا كانت الظروف المادية . شروط العالم « **الشريرة** » ، تتيح ارضاء هذه الرغبة بصورة طبيعية ، وتطوير مجموعة من الرغبات من جهة اخرى . وان هذه المجموعة الاخيرة لتتوقف بدورها على ما اذا كنا نحيا في ظروف تتيح لنا الفعالية الشاملة ام لا ، وبالتالي النمو التام لجميع امكاناتنا الكامنة . ويتوقف على الشروط الفعلية ايضا ، وامكانية التطور التي تمنحها لكل فرد ، ما اذا كانت افكاره تصبح ثابتة ام لا - بالضبط مثلا كما ان الافكار الثابتة للفلاسفة الايمان ، « **ضحيا للجمتمع** » هؤلاء الذين **يشرون شغفتنا** (١) ، لا تنفصل عن الشروط القائمة في المانيا . وعلى اي حال ، فان سيطرة الرغبات هي عند شترنر مجرد عبارة تمنحه علامة القديس المطلق . وهكذا نقرا ، ونحن لا نبرح ملازمين « **المثال المؤثر** » عن البخيل :

(١) **qui nous font pitier** ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« ليس البخيل مالكا ، بل خادما ، وهو لا يستطيع أن يفعل شيئا لمصلحته الخاصة دون أن يفعله في الوقت ذاته لمصلحة سيده »  
( ص : ٤٠٠ ) .

ليس في مكتة أي امرئ أن يفعل شيئا دون أن يفعله في الوقت ذاته لمصلحة هذه أو تلك من حاجاته أو لمصلحة عضو هذه الحاجة — وبالنسبة إلى شترنر فإن هذه الحاجة وعضوها يتسلطان عليه في الحال ، بالضبط كما تسلطت عليه من قبل الوسيلة التي تؤدي إلى إرضاء حاجة ما ( راجع الفصلين عن الليبرالية السياسية والشيوعية ) . لا يستطيع شترنر أن يأكل دون أن يأكل في الوقت ذاته لمصلحة معدته . وإذا كانت أوضاع العالم تمنحه من إرضاء معدته : فإن معدته تتسلط عليه إذن ، وتصبح الرغبة في الطعام رغبة ثابتة ، وفكرة الأكل فكرة ثابتة — الأمر الذي يعطيه في الوقت نفسه مثالا جيدا على تأثير الشروط المالية في تثبيت رغباته وأفكاره . أن « ثورة » سانشو ضد تثبيت الرغبات والأفكار ترجع هكذا إلى وصية أخلاقية عاجزة عن ضبط النفس وتوفر أثباتا جديدا على أنه لا يفعل سوى إعطاء تعبير رنان أيديولوجيا لكثير عواطف البورجوازي الصغير ابتداءً ★ .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة ] : بما أن الشيوعيين يهاجمون الأساس المادي الذي يركز عليه الثبات الحتمي حتى الآن للرغبات والأفكار ، فإنهم الناس الوحيدون الذين ردت حقاً فعاليته التاريخية هذه الأفكار والرغبات الثابتة إلى ميومتها الطبيعية . ان هذه الحركة التي تتصف بها الرغبات تكف بفضلهم عن كونها وصية أخلاقية عاجزة ، كما كان الأمر حتى الوقت الحاضر عند الأخلاقيين « حتى » شترنر . ان للتنظيم الشيوعي تأثيرا مزدوجا في الرغبات الناشئة في الفرد بفعل الشروط القائمة : ان بعضا من هذه الرغبات — ألا وهي تلك الرغبات المتوفرة في جميع الشروط ، والتي تغير شكلها واتجاهها فقط في ظل شروط اجتماعية مختلفة — لا تتبدل في هذا النظام الاجتماعي الشيوعي إلا لأنها تمنح الفرصة من أجل التطور بصورة طبيعية ؛ ومهما يكن من أمر ، فإن رغبات أخرى — ألا وهي تلك الرغبات الناجمة من نية اجتماعية معينة ، في ظل شروط معينة [ لانتاج ] والمبادلة — تحرم بصورة جبرية من شروطها البورجوازية . أما أي [ من الرغبات ] سوف تتبدل فحسب و [ أي منها سوف تمتص ] في [ مجتمع ] شيوعي ، فهذا ما لا يمكن [ الحكم عليه إلا ] بالوسائل [ العملية ] ، بفعل [ تغير الرغبات الواقعية ] ، العملية ، [ وليس بالمقارنة مع بنى تاريخية سابقة ] .

ان التمييز : [ ثابتة » و « رغبات » ] ، اللذين [ استخدمناهما لتونا كي نتمكن ] من دفع [ هذه الحقيقة « الوحدة » ] لشرنر [ مما بكل تأكيد ] غير مناسبين على الإطلاق . ان حقيقة ان رغبة واحدة من رغبات الفرد في المجتمع الحديث يمكن إرضائها على حساب جميع الرغبات الأخرى ، وان هذا [ لا ينبغي أن يكون » ، وان ذلك هي الحال أكثر أو أقل مع جميع الأفراد في العالم اليوم ، الأمر

وهكذا فإنه يقاتل في هذا المثال الاول ضد رغبانه الجسدية من جهة واحدة وضد أفكاره الروحية من جهة ثانية - ضد جسده من جهة واحدة ، وضد روحه من جهة ثانية - عندما يريدان ، وهما خليقتاه ، أن يصبحا مستقلين عنه ، هو خالقهما . أما كيف يدبر قدسنا هذا الصراع - كيف يتصرف على أنه خالق حيال خليقته ، فهذا ما سوف نراه الآن :

« عند المسيحي » بالمعنى العادي « عند المسيحي » **« البسيط »** (أ) كي نستخدم تعبير فوريه . « يكون الروح كلي القوة ولا يلقي بالا الى اي اعتراض من قبل » **« الجسد »** . ومهما يكن من أمر ، فاني لا أستطيع أن احطم طفتين الروح الا بواسطة **« الجسد »** : لأن الانسان لا يفهم نفسه كليا الا حين يفهم جسده ايضا ، ولا يصبح قادرا على الفهم أو عقلانيا الا حين يفهم نفسه كليا ... لكنه حالما يتكلم **الجسد** بلهجة متقدمة - كما لا يمكن أن يكون الامر خلاف ذلك ... فإنه (المسيحي البسيط) « يعتقد أنه يسمع أصوات الشيطان ، أصواتا ضد الروح ... فيثور عليها والى جانبه الحق كله . أنه لن يكون مسيحيا اذا أصفى إليها دون معارضة » ( ص : ٨٣ ) .

وهكذا فحين يريد روحه أن يتحرر في مواجهته ، يستنجد القديس ماكس بجسده ، وحين يتمرد جسده بتذكر أنه روح كذلك . ان ما يصنعه المسيحي في اتجاه واحد يصنعه القديس ماكس في كلا الاتجاهين . انه **المسيحي « المركب »** (ب) ، وهو يكشف عن نفسه مرة أخرى بوصفه المسيحي الكامل .

الذي يجعل التطور الحر للفرد الكلي أمرا مستحيلا - هذه الحقيقة يمرر عنها شترنر ، الذي يجعل كل شيء من العلاقة التجريبية الثابتة بين هذه الأوضاع ونظام العالم كما هو قائم ، كما يلي : « تصبح اترقياب ثابتة » عند الانامي غير الملقن مع نفسه . ان الرغبة تصبح بصورة صلبة ، بقمل وجودها وحده ، شيئا « ثابتا » ، ولا يمكن أن يخطر الا بالالقديس ماكس واشباهه فقط ألا يسمح لفرزته الجنسية على سبيل المثال أن تصبح « ثابتة » في أنها ثابتة سلفا . ولن تكف من كونها ثابتة الا بشيعة الضمي أو العنانة . ان كل حاجة تقوم في اساس « رغبة » هي كذلك شيء « ثابت » ، ومهما حاول القديس ماكس فإنه لن يستطيع ان يبطل هذا « الثبات » وان ينتهي مثلا الى التحرر من ضرورة تناول الطعام ضمن فترات زمنية « ثابتة » . وليس لدى التسبوعيين أية نية في الفداء ثبات رغباتهم وحاجاتهم ، وهي نية يمزوها شترنر ، الضاروق في عالمه الوهمي ، اليهم وإلى جميع البشر الآخرين في أنهم يسعون فقط الى تحقيق تنظيم للانتاج والمبادلات يصمم لهم الارضاء الطبيعي لجميع **الحاجات** ، يعني ارضاء لا يحده الا الحاجات نفسها .

(أ) « chrétien simple » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) « chrétien composé » ، بالفرنسية في النص الاصلي .

هنا ، في هذا المثال ، لا يظهر القديس ماكس ، الروح ، على انه الروح خالق جسده ولا العكس بالعكس ؛ انه لا يفعل سوى التحقق من ان له جسدا وروحا حاضرين معا ، وحين يثور الطرف الواحد يتذكر اذن ان الطرف الآخر تحت تصرفه أيضا ، وينادي هذا الطرف الآخر ، انا الحقيقة ، للعمل ضده . وبالتالي ليس القديس ماكس خالقا هنا الا بقدر ما هو كائن « **متحد بصورة مقابلة أيضا** » ، بقدر ما يملك بعد صفة أخرى الى جانب تلك الصفة التي يحلو له ، في تلك اللحظة بالذات ، ان يصنفها في مقولة « **الخطيئة** » . ان فعاليتيه الخلاقة بأكملها تنلخص هنا في النية الحميدة بأن يدرك نفسه ، وفي الحقيقة ان يدرك نفسه **كلية** أيضا أو ان يكون **عائلا** ، ان يدرك نفسه على انه « كائن كامل وكلي » ، على انه كائن مختلف عن « كائنه الأني » ، بله في تناقض جفري مع ذلك النوع من الكائن الذي هو « آنيا » .

[ فلنلتفت الآن الى فصل من ] « النضال الحياتي » الشاق « لقديسنا :

[ ص ٨٠ - ٨١ : « ان حميتي ] لا تتطلب [ ان تكون اقل ] من الاكثر هوسا ، [ لكن في ذات ] الوقت [ اظل ] حيالها [ باردا مثل الجليد ، متشككا ] ، و [ العدو الالذ ] لها ، اظل [ قاضيها ، لاني ] مالكتها » .

[ اذا كانت لدى المرء رغبة في ان ] يضيفي [ معنى ] على ما يقوله القديس [ سانشو ] عن نفسه . فهو ان فعاليتيه الخلاقة تقتصر هنا على احتفاظه في اوار حميته بوعي هذه الحمية . على التفكير فيها ، على اتخاذ موقف الأنا المفكرة حيال نفسه على اعتباره الأنا الواقعية . انه يمنح الوعي بصورة اعتبارية اسم « الخالق » . فهو ليس « خالقا » الا بقدر ما يكون **وإعيا** .

« وبذلك فانك تنسى نفسك في سلوان لطيف ... لكن ايجب كي تكون ان تفكر في نفسك ، **وهل تتلاشي نفسك حين تنسى نفسك** ؟ من ذا لا ينسى نفسه في كل لحظة ، من ذا لا يسلو عن نفسه **الف مرة في كل ساعة** ؟ » **[ ويطان ، ص : ١٥٧ ، ١٥٨ ]** .

ومن المؤكد ان القديس سانشو لا يمكن ان يسامح « سلوانه » عن هذا الامر ، وبالتالي « يظل في الوقت ذاته عدوه الالذ » .

---

★ وبالتالي فان القديس ماكس يبرر هنا بصورة تامة « المثال المؤثر » لفيورباخ عن العاهرة للمشيقة . ففي الحالة الأولى لا « يدرك » الرجل الالذ **الطبيعي** او جسدها هي ، وفي الحالة الثانية يدرك نفسه ، او يدركها **كلية** . انظر **ويطان** ، ص : ١٧٠ ، ١٧١ .

ان القديس ماكس ، الخليفة ، يلتهب بحمية هائلة في ذات الوقت الذي يكون فيه القديس ماكس ، الخالق ، قد تجاوز حميته بفضل تفكيره ؛ او ان القديس ماكس الحقيقي يضطرم حمية ، بينما القديس ماكس المفكر يتوهم انه تجاوز هذه الحمية . ان هذا التجاوز بالتفكير لما هو كائن فعليا بوصف حاليا بصورة مسلية وجسورة بعبارات روائية مفادها انه يسمح لحميته بالبقاء ، أي انه لا يستخلص أية نتائج جدية من عدائه لها . بل يقتصر على ان يتخذ حيالها موقفا « باردا مثل الجليد » ، « متشككا » ، موقف « عدوها الالذ » . وبقدر ما يضطرم القديس ماكس حمية ، أي بقدر ما تشكل الحمية صفته الحقيقية ، فان موقفه منها ليس بموقف الخالق ؛ وبقدر ما يكون موقفه موقف الخالق ، فانه لا يضطرم حمية في واقع الامر ، بل تكون حميته غريبة عنه ، فهي ليست صفة من صفاته . فيقدر ما يضطرم حمية لا يكون مالك هذه الحمية ، وحالما يصبح هذا المالك يكف عن الاضطرام حمية . وبما انه مركب معقد ، فهو في كل لحظة يملك قدرة الخالق والمالك ، ويكون حصيلة جميع صفاته ، باستثناء الصفة الواحدة التي يجعلها في تعارض مع نفسه التي هي حصيلة جميع الصفات الاخرى ، بحيث يجعل منها خليقته وملكيته - بحيث أن تلك الصفة الغريبة عنه هي بالضبط الصفة التي يؤكد عليها على اعتبارها خاصته .

ومهما ترددت اصدااء قصة القديس ماكس الحقيقية عن مآثره البطولية ضمن ذاته ، في وعيه الخاص ، بالغة التطرف والتهور ، فانها حقيقة شهيرة على أي حال انه يوجد افراد مفكرون يتوهمون انهم قد تجاوزوا بالفكر ومن خلاله جميع الاشياء ، لانهم في واقع الامر لا يخرجون قط من تفكيرهم .

ان هذه الحيلة - المستقيمة في مناداة المرء بنفسه مناهضا لصفة معينة ما على انه كائن « محدد بصورة مغايرة أيضا » ، الا وهو في المثال الراهن على انه مالك وعي **الصفة المناقضة** - هذه الحيلة يمكن ان تطبق بالتحولات المرادة على أية صفة تختارها . ومثال ذلك اني قد لا اظهر مبالاة دون لا مبالاة اكثر الاشخاص **هيجرا (أ)** . لكنني اظل في الوقت ذاته حيالها انضج حمية ، متشككا ، وعدوها الالذ .

---

★ [ ان العقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] هذا كله في حقيقة الامر مجرد وصف طنان لسلوك البوردجوازي الذي يتحكم في كل من عواطفه بحيث لا تسيء اليه ، ومن جهة ثانية يتفاخر بصفات متعددة ، مثلا الحمية المتفائلة التي يجبه ان يظل حيالها « باردًا مثل الجليد ، متشككا ، وعدوا لدودا » ، كيما لا يفقد نفسه فيها على انه مالك حميته المتفائلة ، بل كي يبقى مالك التفوق . وبينما لا يضيي البوردجوازي ببيوله ورفائه قط الا على مذبح مصلحة واقمية معينة ، فان القديس ماكس يضيي على أية حال بالصفة التي يتخذ حيالها موقف « العدو الالذ » في مصلحة اناء المفكرة ، في مصلحة تفكيره .

(1) blasé ، بالفرنسية في النص الاصيل .

[ ويجب ] ألا ينسى أن المركب [ الكلي ] لجميع [ صفاته ، المالك ] — مثلما [ القديس ] سانشو [ يعارض بالتفكير ] صفة [ واحدة منها ] — ليس في هذه [ الحالة ] شيئا آخر سوى تفكير سانشو [ الخالص والبسيط ] في هذه [ الصفة الواحدة ، التي ] حولها [ إلى أثناء حين ] أبرز ، بدلا من [ المركب ] الكلي ، [ الصفة ] المفكرة وحدها ، معارضا كلا من صفاته [ وكذلك ] حصيلة هذه الصفات [ بهذه ] الصفة [ الواحدة للتفكير ، التي أصبحت «لنا» ، ومعارضا نفسه على اعتباره الأنا التجريدية .

إن هذا الموقف العدائي حيال نفسه ، هذا الانتحال المهيب لاسلوب بننام في ادراج حسابات (١٤٤) مصالحه الخاصة وصفاته الخاصة ، يعرضه شترنر الآن شخصيا كما يلي :

ص : ١٨٨ : « مهما تكن الغاية التي تتوجه نحوها مصلحة ما ، فإنها تجعلني عبدا لها إذا لم أكن قادرا على التخلص منها ؛ ليست هي بعد الآن ملكيتي ، بل أنا ملكيتها . فلنقبل إذن ايماء النقد بأن من واجبنا نحن ألا نشعر بالسعادة إلا في التمرد فقط » .

« نحن » ! — من هم « نحن » ؟ أما « نحن » فإنه لا يخطر لنا على الاطلاق أن « نقبل » [ ايماء النقد ] . — وهكذا فإن القديس ماكس ، الذي هو في الوقت الحاضر تحت المراقبة البوليسية « للنقد » ، يطلب هنا « الرضاء نفسه للجميع » ، « الرضاء المتساوي لكل [ واحد ] » . « الطفيلان المباشر **للدين** » .

إن اهتمامه ، بالمعنى فوق العادي ، يتخذ هنا مظهر لا مبالاة سماوية .

وعلى أي حال ، فلا حاجة بنا هنا إلى معالجة مطولة للحقيقة التالية ، ألا وهي أنه لا يتوقف على الإطلاق ، في المجتمع القائم ، على القديس سانشو ما إذا كانت « مصلحة » ما « تجعل منه عبدا لها » وما إذا « لم يكن قادرا على التخلص منها » . إن تثبيت المصالح من خلال تقسيم العمل والعلاقات الطبقة لاشد وضوحا حتى درجة بعيدة من « تثبيت الرغبات » و « الأفكار » .

وكما يزايد على النقد النقدي ، كان يجب على قديسنا على الأقل أن يعضى بعيدا حتى تجرد التجرد ، والأبقي التجرد مصلحة لا يستطيع التخلص منها ، وهي قد جعلت منه عبدا لها . ليس التجرد بعد الآن ملكيته ، بل هو ملكية التجرد . ولو أنه أراد أن يكون حازما في المثال المعطى أعلاه ، [ فقد كان يجب ] عليه [ أن يرى

في حميته ضد « حميته الخاصة » مصلحة ، ويتخذ منها موقف « العدو | الالده .  
| لكنه كان يجب عليه أيضا ان يعتبر | لا مبالاة « الباردة كالجلد » في ارتباط مع  
| حميته « الباردة كالجلد » | ويصبح هو نفسه | « باردا كالجلد » بصورة لا تقل  
عن ذلك | - وبذلك | كان يوفر بكل وضوح | على نفسه وعلى « مصلحته » | الأصلية  
« الاتهام » بأن يعود | في دائرة | على | عقبي | التأمل . - وبدلا من ذلك فانه  
يستطرد بكل طمانينة | المصدر ذاته | :

« لذا لن اعنى الا بالحفاظ على ملكيتي الخاصة لنفسي » ( اي الحفاظ  
على نفسي من ملكيتي ! ) وكيفا احافظ عليها استرجعها في كل لحظة .  
اني ادمر فيها كل ميل نحو الاستقلال وابتملها قبل أن تثبت وتصبح  
فكرة ثابتة او هوى ثابتا » .

كيف « يتطلع » شترنر الأشخاص الذين هم ملكيته ؟

لقد حصل شترنر في التو واللحظة على « مهمة » من جانب « النقد » . وانه  
نيؤكد انه سوف يتطلع في الحال هذه « المهمة » اذ يقول في الصفحة ١٨٩ :

« ومهما يكن من امر ، فاني لا افعل ذلك استجابة لمهمتي الانسانية . بل  
لاني اعطي نفسي هذه المهمة شخصا » .

واذا لم اعط نفسي هذه المهمة فانا ، كما سمعنا لتونا ، عبد ، ولست مالكا ،  
ولا انانيا حقيقيا . اني لا اتصرف حيال نفسي بصفتي خالقا ، كما كان يجب ان افعل  
بوصفي انانيا حقيقيا ؛ وبالتالي فاذا كنت تريد ان تصبح انانيا حقيقيا ، فان من  
واجبك ان تعفي نفسك من تلك المهمة التي كلفك بها « النقد » في التو واللحظة .  
وهكذا فهي مهمة عمومية ، مهمة للجميع ، وليست هي مهمته هو  
وحده . بل كذلك مهمته . ومن جهة أخرى ، فان الاناني الحقيقي يترأى هنا  
على انه مثل أعلى لا تستطيع غالبية الافراد بلوغه ؛ لان ( ص : ٥٤ ) « الازهان  
البليدة فطريا تؤلف بصورة لا يتطرق الشك اليها الطبقة الأكثر عددا من الجنس  
البشري » - وكيف يمكن لهذه « الازهان البليدة » أن تكون قادرة على النفوذ إلى  
سر الابتلاع غير المحدود للذات والعالم - وبالمناسبة فان جميع هذه التعابير الرهيبة -  
التدمير - الابتلاع - الخ - ليست سوى صيغة جديدة « للعدو | الالده ، البارد كالجلد » ،  
الذي صادفناه أعلاه . وهؤلاء نحن ، أخيرا ، في موقف نحصل منه على بعض الاستبطان  
لاعتراضات شترنر ضد الشيوعية . لم تكن هذه الاعتراضات شيئا سوى تسويغ  
مؤقت ومستتر لانانيته المتفقة مع نفسها حيث تبعت إلى الحياة في الجسد . ان « الرخاء

**التسلوي لكل واحد** » يبحث في المطلب بأن « علينا ألا نشعر بالسعادة الا في التجرد » .  
 ان « **القلق** » يبحث في شكل « **القلق** » الاوحد بشأن الحفاظ [ على ملكية انا ] .  
 لكن « مع مرور الزمن » ينهض من جديد [ « **القلق** » ] بخصوص « كيف يستطيع  
 المرء ان يتوصل الى [ وحدة - ] » ، يعني وحدة [ الخالق والخلقة ] . واخيرا فان  
 الانسية تعاود [ الظهور ، وهي في شكل الاناني الحقيقي ] تجابه الافراد التجريبيين  
 على انها مثل اعلى لا يمكن بلوغه . وهكذا فان الصفحة ١١٧ من « الكتاب » يجب ان  
 تقرأ كما يلي : ان الانانية المتفقة مع نفسها تريد فعليا ان تحول كل انسان الى  
 « شرطي حكومي سري » . ان « التفكير » الجاسوس والعميل السري يراقب كل  
 حركة للروح والجسد ، وكل عمل وكل فكرة ، وكل تظاهرة للحياة هي بالنسبة اليه  
 موضوع للتفكير ، اي قضية بوليسية . وفي هذه التجزئة للانسان الى « غريزة  
 طبيعية » و « تفكير » ( العامة الباطنة - الخلقة ، والشرطي الداخلي - الخالق )  
 تستقيم ماهية الاناني المتفق مع نفسه ★ .

ان هيس ( **الفلاسفة الآخرون** ، ص : ٢٦ ) يأخذ على قديسنا ما يلي :

« انه بصورة دائمة تحت المراقبة البوليسية السرية لوجدانه النقدي ...  
 انه لم ينس « اعزاز النقد ... بالا يشعر بالسعادة الا في التجرد فقط » .  
 ان الاناني - وهذا ما يذكره وجدانه النقدي يه على اللوام - يجب الا  
 يصبح قط معنيا بأي امر كان بحيث يكرس نفسه كليا لموضوعه المفضل ،  
 وقس على ذلك .

وان القديس ماكس « يفوض نفسه » ليرد كما يلي :

حين « يقول هيس عن شترنر انه بصورة دائمة ، الخ - ماذا يعني هذا  
 سوى انه حين ينقد لا يريد ان ينقد كيفما اتفق » ( اي بهذه المناسبة :  
 بالاسلوب « الاوحد » ) « ولا ان ينطق ههنا ، بل ينقد بصورة فعلية ؟ »  
 ( يعني انسانية ) .

« ان ما يعنيه » هيس حين يتحدث عن الشرطة السرية ، الخ ، واضح كل  
 الوضوح من الفقرة المقطوفة من هيس اعلاه بحيث ان « المعنى » الاوحد الذي يضيفه القديس

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] وعلى اي حال ، اذا حمل القديس ماكس  
 « شابطا بروسيا ذا رتبة عالية » على ان يقول : « ان كل بروسي يعمل دركيه في صدره » ، فانه  
 يجب ان نفهم من ذلك : دركي الملك ، لان « الاناني المتفق مع نفسه » هو وحده الذي يعمل دركيه  
 الخاص في صدره .



ماكس عليها لا يمكن ان يفسر الا على اعتباره سوء فهم مقصودا . ان « براعته الفكرية » تتحول هنا الى براعة في الكذب لسنا نلومه عليها ما دامت السبيل الوحيد امامه للخلاص - لكنها لا تتفق الا بكل صعوبة مع تلك الفوارق الصغيرة الدقيقة عن حق الكذب التي ينشئها في موضع آخر من « الكتاب » . وعلى اي حال ، فقد برهنا سابقا - بصورة اشد تطويلا مما يستحق - ان سانشو « حين ينقد » لا « ينقد بصورة فعلية » في حال من الاحوال ، بل « ينقد كيفما اتفق » و « ينطق هنرا » .

وهكذا فان موقف الاناني الحقيقي بوصفه خالقا حيال نفسه كخلقة قد حدد باديء ذي بدء بالطريقة التالية : في تعارض مع تحديد يثبت فيه نفسه على انه خليفة - مثال ذلك في تعارض مع نفسه على انه كائن مفكر ، على انه روح - يؤكد نفسه على انه كائن « محدد بصورة مفارقة ايضا » ، يؤكد نفسه على انه جسد . وفي وقت لاحق لا يؤكد نفسه البتة على انه « محدد بصورة مفارقة ايضا » **فعليا** ، بل على انه مجرد تصور كونه محدد بصورة مفارقة ايضا عامة - وبالتالي في المثال المذكور اعلاه يؤكد نفسه على انه كائن غير مفكر ايضا ، عديم التفكير او لا مجال حيال الفكر ، وهي فكرة سخيفة يتخلى عنها من جديد حالما يتضح عيبها . انظر اعلاه بشأن الدوران على عقبي التامل . وهكذا فقد كانت فعاليتها الخلاقة تستقيم في التفكير بان صفة معينة ، التفكير هنا ، يمكن كذلك ان يكون موضع اللامبالاة بالنسبة اليه ، اي انه يستقيم في فعل التفكير عامة ، الامر الذي يترتب عليه بكل تأكيد انه لا يخلق بعد الآن سوى تحديدات فكرية ، اذا هو خلق اي شيء كان ( مثلا فكرة التناقض ، التي تقع بنيتها البسيطة بمختلف أنواع الزخارف النارية ) .

اما بشأن **مضمون** ذاته بوصفه خليفة ، فقد شاهدنا انه لا يخلق في اي مكان على الإطلاق هذا المضمون ، هذه الصفات المحددة ، مثلا فكره ، حبيته ، الخ ، بل فقط التحديد الانعكاسي لهذا المضمون بوصفه خليفة ، الفكرة بان هذه الصفات المصينة هي مخلوقاته . ان جميع صفاته موجودة فيه ، وهو لا يأبه بالمصدر الذي تصدر عنه . وبالتالي فليست به حاجة الى تطويرها - مثال ذلك ان يتعلم الرقص كيما يحصل على التحكم في قدميه ، او ان يمارس فكره على مواد غير معطاة لكل الناس ، وغير متوفرة لدى جميع البشر ، وذلك حتى يصبح مالك فكره - كما انه ليست به حاجة لان يخلق بخصوص الشروط المادية التي تتوقف عليها ، في الواقع ، الفرص المتوفرة للفرد من اجل التطور .

في الحقيقة ان شترنر لا يعرف ان يتخلص من صفة واحدة الا بفضل صفة اخرى ( اي من السيطرة التي تمارسها على صفاته الاخرى هذه الصفة « الاخرى » ) . ولكن هذا ليس ممكنا في الممارسة ، كما [ شاهدنا من قبل ] الا بقدر ما لا تبقى هذه

الصفة الأخرى مجرد استعداد ، بل تكون تطورت بملء الحرية ، وعلى الأخص بقدر ما اتاحت الشروط المادية له ، هو شترنر ، أن يعبر بمقدار متساو **كثافة** من الصفات [ يعني بالتالي ] بفضل تقسيم [ العمل ، وبذلك ] [ يتوفر له الإنسياق مع ] [ هوى وحيد ، مثلا ] هوى [ تأليف ] الكتب .

[ وعلى العموم ] ، فانه [ من السخف أن ] نفترض ، كما [ يفعل ماكس ] القديس . أن المرء يستطيع أن يرضى [ هوى ] منفصلا عن جميع الأهواء الأخرى . أن المرء يستطيع أن يرضيه بدون أن يرضى في الوقت ذاته ذاته ، الفرد الحي بأكمله . وإذا اتخذ هذا الهوى طابعا مجردا ، منفصلا ، إذ هو جابهني في صورة قوة غريبة ، وإذا بدأ بالتالي إرضاء الفرد على أنه الإرضاء المقصور على هوى وحيد — فليس الذنب في ذلك في حال من الأحوال ذنب الوعي أو « الإرادة الطيبة » ، وأقل من أي شيء آخر نقص التفكير في مفهوم الصفة ، كما يتوهم ذلك القديس ماكس .

لا يتوقف ذلك على **الوعي** ، بل على الوجود ؛ ليس على الفكر بل على الحياة ؛ انه يتوقف على تطور الفرد وسلوكه التجريبيين ، اللذين يتوقفان بدورهما **على الشروط السائدة في العالم** . فاذا كانت الظروف التي يحيا المرء فيها لا تتيح له إلا التطور [ الوحيد ] الجانب لصفة وحيدة على حساب جميع الصفات الباقية ، اذا لم تزوده إلا بالمواد والوقت ليطور تلك الصفة فقط ، فان هذا الفرد لا يحقق إذن سوى تطور مشوه ، وحيد الجانب ، ولا ينفع هنا أي وعظ أخلاقي . وأن الطريقة التي تتطور بها هذه الصفة المميزة تتوقف بدورها على المواد المتوفرة من أجل تشكيلها من جهة واحدة ، وعلى درجة وطريقة كبح جميع الصفات الأخرى من جهة ثانية . وبالضبط لأن الفكر ، على سبيل المثال ، هو فكر فرد خاص معين ، فانه يظل **فكره** المعين ، المحدد بفعل فرديته والشروط التي يحيا فيها ؛ ومن هنا فان الفرد المفكر لا يحتاج لأن يلجأ الى التفكير الطويل بشأن الفكر في ذاته كيما يعلن ان فكره هو بالفعل فكره الخاص ، ملكيته ؛ انه خاصته منذ البداية ، فكر محدد بصورة خصوصية ؛ ولكن الفردية الخاصة [ في حالة القديس ] سانشو قد [ تبينت أنها ] « نقيض » ذلك ، فردية « **في ذاتها** » . وفي حالة فرد ما ، على سبيل المثال ، تضم حياته حلقة عريضة من الفعاليات المتنوعة والعلاقات العملية بالعالم ، وبالتالي فهو يحيا حياة متعددة الجوانب ، يملك الفكر نفس طابع العمومية مثله كمثل أية تظاهرة أخرى لحياته . وبنتيجة ذلك ، فانه لا يصبح ثابتا في شكل الفكر المجرد ، ولا يحتاج ذلك الفرد الى حيل التفكير المعقدة حين ينتقل من الفكر الى تظاهرة أخرى للحياة . ان الفكر منذ البداية عامل في حياة الفرد الكلية بصورة دائما ، عامل يزول ويتجدد حسب **الظروب** .

وعلى اية حال ، ففي حالة معلم مدرسة أو مؤلف لم يخرج من حدود برلين ، ويقتصر نشاطه على العمل الشاق من جهة واحدة وعلى ملذات الفكر من جهة ثانية، ويمتد عالمه من مؤابيت الى كوينيك وينتهي عند بوابة هامبورغ(١٤٥)، فكان المتاريس تنهض في وجهه ، وترجع علاقته بالعالم الى حد ادنى يفعل احواله المادية البائسة ، من المحتم في حالة مثل هذا الفرد ، اذا ما شعر بالحاجة الى التفكير ، ان يصيح فكره مجردا بقدر تجريد هذا الفرد ووجوده بالذات ؛ وان يتخذ في مواجهته ، هو العاجز كليا عن المقاومة ، شكل قوة ثابتة توفر فعاليتها للفرد امكانية الخلاص لبرهة من الزمن من « عالمه الرديء » ، والاستمتاع بلذة مؤقتة . وفي حالة مثل هذا الفرد فان الرغبات القليلة الباقية ، التي لا تنشأ عن التعامل مع البشر بقدر نشوئها عن البنية الجسدية . لا تتظاهر الا من خلال **الترجيع** ، اي انها تتخذ في تطورها الضيق ذات الطابع الوحيد الجانب والقاسي الذي يتخذه فكره ؛ ولا تظهر الا في فواصل طويلة فقط . يحرضها الفيض البالغ للرغبة السائدة ( التي تقويها اسباب طبيعية مباشرة، مثلا تشنج المعدة ) ، وتتظاهر عندئذ بصورة عاصفة وعنيفة ، كاسحة باقصى العنف الرغبة ( الطبيعية ) العادية ؛ ( التي تؤدي الى مزيد من ) سيطرتها على ( الفكر ) . ومن المفروغ منه ان معلم المدرسة ( يعكس فكره ويطور الاوهام عن هذه الحقيقة ) التجريبية بأسلوب معلمي المدارس .

( لكن مجرد تقرير ان شترنر على العموم « يخلق » ( هذه الصفات ) لا يكفي كي ( يصر ) تطورها النوعي . اما مدى تطور هذه الصفات على النطاق العمومي أو المحلي . مدى تسامحها على الحلود المحلية أو بقائها في قبضتها ، فهذا ما لا يتوقف على شترنر ، بل على تطور التعامل العالمي وعلى الدور الذي يلعبه فيه هو والمحلة حيث يعيش . اما ان بعض الافراد قادرين في ظروف ملائمة على التخلص من ضيق تفكيرهم المحلي فليس السبب فيه في حال من الاحوال ان هؤلاء الافراد يتوهمون في تفكيرهم انهم تخلصوا أو ينوون ان يتخلصوا من ضيق التفكير المحلي هذا ؛ ان السبب في ذلك انهم توصلوا ؛ في واقعهم التجريبي ، ومن جراء حاجات تجريبية ، لان ينشئوا نظاما للمبادلات على نطاق عالمي \* .

---

★ ( ان الفقرة التالية قد سطبت في المخطوطة ؛ [ يعترف القديس ماكس في فقرة دنيوية لاحقة بان الانا تتلقى « حافزا » ( بمعنى فخته ) من العالم . اما ان الشيوعيين ينوون ان يحققوا التحكم في هذا « الحافز » الذي يصيح في واقع الامر حافزا بالغ التقيد ويمتد الانواع حتى الدرجة القصوى اذا لم يكن المرء بالعبارة المجردة — فذلك ما يشكل طبعا بالنسبة الى القديس ماكس فكرة فائقة الجسارة بحيث لا سبيل الى الانخراط في هذا السبيل .

ان الامر الوحيد الذي يحققه قديسنا بمساعدة تفكيره الشاق بشأن صفاته واهوائه هو انه ينتهي ، بفعل قلقه وحرجه المستمرين بخصوصها ، الى تسميم الاستمتاع بها واشباعها .

ان القديس ماكس ، كما سبق ان قلنا ، لا يخلق نفسه الا بوصفه خليفة . اي يقتصر على الانضواء في مقولة الخليفة هذه . ان نشاطه [ بوصفه ] خالقا يستقيم في اعتبار نفسه كخليفة ، وهو لا يمضي حتى الفاء هذا الانقسام الذي طرأ عليه الى [ خالق و ] خليفة ، وهو انقسام من [ انتاجه ] الخاص على اي حال . ان التقسيم [ الى « جوهري » و ] « غير جوهري » يصبح [ بالنسبة اليه ] عملية حياتية دائمة ، وبالتالي مظهرا خالصا ، اي ان حياته الخاصة لا توجد الا في التفكير [ « الخالص » ] ، بل [ ليست ] هي وجودا فليا ، [ لانه ما دام هذا الوجود الاخير في كل ] بوهة خارجا [ منه ومن تفكيره ] ، فانه يجهد [ عبثا ان ] يقدم هذا [ التفكير على انه ] جوهري .

« لكن [ بما ان ] هذا العدو » ( يعني الاناني الحقيقي بوصفه خليفة ) « ينجب نفسه في الهزيمة » ، وبما ان الوعي ، اذ يصبح مثيرا فيه ، لا يتحرر منه ، بل يعتمد عليه دائما بدلا من ذلك ويرى نفسه ملوث السمعة فيه دائما ، وبما ان هذا المضمون الذي هو موضع اجتهاده هو في الوقت ذاته احقر الاشياء جميعا ، فاننا لا نواجه الا شخصية مقصورة على نفسها وعلى فعاليتها الحقة » انعدام فعاليتها ) : « تتامل في نفسها ، تعيشة بقدر ما هي بالقسة » ( هيل ) .

ان ما قلنا حتى الان عن انقسام سانشو الى خالق وخليفة ، يعبر عنه هو نفسه اخيرا الان في شكل منطقي : ان الخالق والخليفة يتحولان الى الانا المفترضة والانا المفترضة : او ( بقدر ما يكون افتراضه [ لانا ] وضعا ) الى الانا الواضعة والانا الموضوعية .

« انا من جانبي انطلق من افتراض معين ما دمت افترض نفسي . لكن افتراضي لا يسمى الى كماله » ( يسعى القديس ماكس بالاحرى الى تحقيره ) ، « لكنه يخدمني فقط كشيء استمتع به واستهلكه » ( يا له من استمتاع بحسد عليه ! ) . « اني اتفدى بافتراضي هذا وحده ، ولا أوجد الا بفعل استهلاكي اياه . لكن لهذا السبب » ( يا لها من عبارة « لهذا السبب » طنانة ! ) « فان هذا الافتراض ليس افتراضا في حال من الاحوال ؛ ذلك انه طلال » ( يا لها من « طلالا » عظيمة ! ) « اني الاوحد » ( فلنفهم من ذلك الاناني الحقيقي المتفق مع نفسه ) « فاني لا اعرف بالتالي

شيئا عن ازدواجية أنا مفترضة ومفترضة من أنا، أو انسان، ناقصة وأنا كاملة » - يجب أن نقرأ ذلك كما يلي : أن كمال أناي يستقيم في هذه الحقيقة وحدها ، إلا وهي أنني في كل برهة أعرف نفسي بوصفي أنا ناقصة ، بوصفي خليفة - « **لكن** » ( يا لها من « لكن » رائعة ! ) « حقيقة أنسي استهلك نفسي تعني فقط أنني كائن » يجب أن نقرأ : أن حقيقة أنسي كائن تعني هنا فقط أنني في ذاتي استهلك ، في المخيلة ، مقولة المفترض . « أنني لا افترض نفسي ، لأنني في كل برهة لا أفعل على العموم إلا أن أضع أو اخلق نفسي فقط » ( يعني أضع وأخلق نفسي بوصفي المفترض والموضوع والمخلوق ) « وأنا كائن لأنني لست مفترضا بل موضوعا » ( يجب أن نقرأ : وأنا لست كائنا إلا لأنني مفترض موجودا بصورة سابقة لحقيقة كوني موضوعا ) « ومن جديد أنا موضوع في اللحظة التي أضع نفسي بها فقط ، يعني أنني خالق وخليفة في شخص واحد » .

أن شترنر « انسان موضوع » (أ) طالما أنه أنا موضوع على الدوام ، وإنه هي « **إنسان أيضا** » . ( **ويغان** ، ص : ١٨٣ ) . « **لهذا السبب** » هو انسان موضوع ؛ « **ذلك أنه طالما** » لا تتجاوز به أهواؤه الحدود ، فهو « **بالتالي** » ما يسميه البورجوازيون انسانا رصينا ، « **لكن** » حقيقة كونه انسانا رصينا تعني فقط « أنه يحتفظ على الدوام بحاسبة وثيقة عن تحولاته وانكساراته الخاصة » .

أن ما لم يكن حتى الآن صالحا إلا « لنا » وحدنا - كي نستخدم نحن أيضا ، كما يفعل شترنر ، لغة هيغل - إلا وهو أن فعاليته الخلاقة برمتها لا تملك أي مضمون آخر سوى تحديدات تجريدية عامة ، هذا شترنر نفسه « يضعه » الآن . أن نضال القديس ماكس ضد « **الماهية** » يبلغ هنا « هدفه الأخير » في أنه يوحد نفسه مع الماهية ، وفي الحقيقة مع الماهية التأملية الخالصة . أن علاقة الخالق والخلوقة تتحول إلى تفسير لفعل **الافتراض الذاتي** ، أي أن شترنر يحول إلى [ فكرة ] « خرقاء » ومشوشة حتى الدرجة القصوى ما [ يقوله ] هيغل عن التفكير في « نظرية الماهية » . « وبما أن القديس ماكس يتناول لحظة واحدة من تفكيره ، لحظة التفكير الذي يضع ، فإن أهوامه تصبح [ سلبية » ، لأنه ] يتحول إذن هو نفسه إلى [ « افتراض ذاتي » ، الخ ، ] إذ يميز بين [ نفسه على اعتباره واضعا ] ونفسه على اعتباره موضوعا ، [ و ] يتحول التفكير إلى النقيضة الصوفية للخالق والخلوقة . ويجب أن نلاحظ ، بالمناسبة ، أن هيغل يطل ، في هذا القسم من **المنطق** ، « آليات »

« Gesetzer man »

(١) في الأصل الألماني تلاب بالانط : ففي الألمانية يمكن لعبارة

أن تعني « الإنسان الرصين » أو « الإنسان الموضوع » .

هذا «العدم الخلاق» ، الامر الذي يفسر دوافع القديس ماكس الى أن « يضع » نفسه بالضرورة ، منذ الصفحة ٨ ، على اعتباره ذلك «العدم الخلاق» .

سوف « نحشر عرضا » الآن بعض المقاطع من تفسير هيفل للافتراض الذاتي بمقارنتها مع ابصاحات القديس ماكس . لكن لما كان هيفل لا يكتب بمثل هذا القدر من التشوش و « كيفما اتفق » مثل جاك المفعل ، فلا بد لنا أن نجتمع هذه الفقرات من صفحات مختلفة من **المنطق** كيما نجعلها تتفق مع موضوعة سانشو العظمى .

« يفترض الوجود نفسه وهو نفسه تجلوز هذا الافتراض . وبما انه رفض لذاته او لا مبالاة حياله ذاته ، علاقة سالبة بذاته ، فانه يضع نفسه اذن في مواجهة نفسه ... ولا يملك هذا الوضع اي افتراض ... فالآخر لا يوضع الا من خلال الوجود نفسه ... وهكذا فان التفكير لا يوجد الا بوصفه انكار ذاته . وبوصفه تفكيرا مفترضا . فانه تفكير واضح بكل بساطة . وبالتالي فانه يستقيم فيما يلي . انه نفسه وليس بنفسه في وحدة » ( الخالق والخلقة في شخص واحد » ) . ( هيفل ، **المنطق** ، المجلد الثاني ، ص : ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ) .

ولقد كان المرء يتوقع من « براعة الفكر » لدى شترنر ان يمضي الى ابعد من ذلك في ابحاثه في **منطق** هيفل . لكنه امتنع بحكمة عن القيام بذلك . لانه لو فعل لوجد انه . بوصفه مجرد انا « موضوعة » ، بوصفه خليفة ، اي بقدر ما يملك **وجودا** . لا يعدو كونه انا **ظاهرة** ، ولا يصبح « ماهية » ، **خالقا** ، الا بقدر ما لا يوجد . بل يتخيل نفسه فحسب . ولقد رأينا سابقا ، وسوف نرى فيما بعد ، ان جميع صفاته . نشاطه بأسره . وجماع سلوكه حيال العالم ، ليست سوى مظهر بسيط يمثله على نفسه ، لا شيء سوى « حيل لالعاب على الحبل المشدود للموضوعي » . ان انا هو على الدوام « انا » خرساء ومختبئة ، مختبئة في اناه الاخرى المتصورة على **انها ماهية** .

وبالتالي فما دام الاناني الحقيقي في نشاطه الخلاق مجرد صياغة جديدة للتفكير التأملي او الماهية الخالصة ، فانه يترتب على ذلك ، « وفقا للاسطورة » ، « بفعل التكاثر الطبيعي » ، كما سبق الكشف عنه عند دراسة « المعارك الحياتية الشاقة » ، للاناني الحقيقي . ان خليقاته متصورة ، على ابسط التحديدات الفكرية ، مثل الهوية ، والفرق . والمساواة ، والتفاوت ، والتعارض ، الخ . - تحديدات فكرية يحاول | ايضاحها في | « نفسه » | ، وقد | بلغت | اصداؤها حتى | برلين | . [ وفيما يتعلق | باناه | **الجردة عن الافتراض** ، ] سوف | تمنح لنا الفرصة كي | نسمع كلمة | صغيرة | عنها في وقت لاحق . انظر « الواحد » وغير ذلك .

وكما هي الحال في الانشاء التاريخي لدى سانشو ، فان الاحداث التاريخية

المتأخرة تتحول ، حسب الطريقة الهيغلية : الى السبب ، خالق الاحداث السابقة ، كذلك في حالة الاناني المتفق مع نفسه يتحول شترنر اليوم الراهن الى خالق شترنر الامس . على الرغم من أن شترنر اليوم ، كي نستعمل لفته ، هو خليفة شترنر الامس . وصحيح أن التفكير يقلب هذا كله : وفي التفكير يكون شترنر الامس خليفة شترنر اليوم ، بوصفه نتاجا للتفكير : بوصفه فكرة - بالقبض كما أن الشروط المادية الخارجية - في اطار التفكير ، هي **خلفيات** فكره .

ص : ٢١٦ : « لا تبحثوا في » انكار الذات « عن الحرية . التي تقتلكم انتم انفسكم فعليا : بل ابحثوا عن انفسكم » ا اي ابحثوا عن انفسكم في انكار الذات . « **اصبحوا انانيين** . وكل منكم سوف يصبح **انسانا كلية القدرة !** » .

بعدها سبق يجب ألا ندهش اذا كان موقف القديس ماركس من هذه الصيغة هو من جديد . في وقت لاحق ، موقف الخالق والعلو الالذ ، وهو « يحل » مصادرته الاخلاقية الرفيعة : « اصبح أنا **كلية القدرة** » في الصيغة التالية : ان كل امرئ . في اية حالة . يفعل ما يستطيع ، ويستطيع ما يفعل ، وبالتالي فهو طبعيا ، بالنسبة الى القديس ماركس ، « كلي القدرة » . وعلى اي حال ، فان هراء الانساني المتفق مع نفسه يتلخص في الصيغة الموردة اعلاه . أولا تأتي الوصية الاخلاقية بالبحث . والاكثر من ذلك البحث عن الذات . ويعرف هذا بمعنى ان من واجب الانسان ان يصير الى ما ليس هو عليه حتى الآن ، ان يصير انانيا ، وهذا الاناني يعرف على أنه « أنا كلية القدرة » ، حيث الامكانات الفعلية لكل فرد تصعدت متحولة الى الانا . الى القدرة الكلية ، الى وهم الامكانات . وبالتالي فان البحث عسرن الذات بضاهي الصيرورة شيئا مختلفا عن ماهية المراء ، الصيرورة **كلي القدرة** ، أي لا شيئا : شيئا لا وجود له ، وهما خالصا .

. . . . .

لقد تقدمنا الآن بعيدا بحيث نستطيع أن تكشف ونحل أحد الاسرار الاعمق للاوحد . وفي الوقت ذاته قضية احتفظت بالعالم المتحضر لفترة طويلة من الزمن في حالة من الحيرة القلقة .

من هو شليفا ؟ منذ ظهور **المحنة الانبية** النقدية ( انظر **العائلة المقدسة** ) طرح هذا السؤال جميع أولئك الذين تتبعوا تطور الفلسفة الالمانية : من هو شليفا ؟ ان كل امرئ يسأل ، وكل امرئ يصفى بكل انتباه الى الصدى الهمجي لهذا الاسم - لكن ليس من يجيب .

من هو شيليفا ؟ ان القديس ماكس يعطينا مفتاح « سر الاسرار » هذا .

**ان شيليفا هو شترنر بوصفه خليفة ، وشرنر هو شيليفا بوصفه خالقا .** ان شترنر هو « الانا » ، وشيليفا « الانت » ، في « الكتاب » . ومن هنا فان شترنر ، الخالق ، يتصرف حيال شيليفا ، خليقته ، كما لو انه « عدوه الالد » . فلا يكاد شيليفا يرغب في التحرر وتحقيق استقلاله حيال شترنر - لقد قام بمحاولة بائسة في هذا الاتجاه في Nord - deutsche Blätter - حتى « يسترده القديس ماكس الى نفسه » في الحال ، وهي تجربة كيميائية حقيقية جرت في الصفحات ١٧٦ - ١٧٩ من « الشرح الدفاعي » في **ويغان** ، ووضعت حدا نهائيا لمحاولة شيليفا .

ان نضال الخالق ضد الخليقة ، شترنر ضد شيليفا ، ليس على اية حال سوى صراع ظاهري . وهذا شيليفا يلوح [ الآن ] ضد خالقه بعبارات هذا [ الخالق نفسه ] - مثلا التأكيد « بان [ مجرد ] الجسم العادي [ انعدام ] الفكر » . **ويغان** . ص : ١٢٨ . ولقد كان القديس [ ماكس ] ، كما رأينا ، [ يتخيل ] [ الجسد العاري ] الجسد قبل [ تكوينه ] ، وقد عرفه [ بهذه المناسبة ] على أنه « العنصر الآخر للفكر ، لا فكرا ولا مفكرا ، وبالتالي انعدام الفكر » ؛ والاكثر من ذلك انه يعلن صراحة في فقرة لاحقة ان انعدام الفكر **وحده** [ كما من قبل الجسد وحده ] - وهكذا فان كلا التصويرين يتوحدان [ يستطيع ان ينقله من الافكار ( ص : ١٩٦ ) - ونجد اثباتا ابرز على هذه الرابطة السرية بين شترنر وشيليفا في **ويغان** . لقد شاهدنا من قبل في الصفحة ٧ من « الكتاب » ان « الانا » ، اي شترنر ، هو « الاوحد » . وفي الصفحة ١٥٣ من « الشرح » يخاطب « انت » : « **انت** ... **مضمون هذه الصيغة الجوفاء** » ؛ يعني مضمون « الاوحد » ، وفي الصفحة ذاتها يرد ما يلي : « لقد غض النظر عن حقيقة انه هو نفسه ، **شيليفا** ، **مضمون هذه الصيغة** » . ان « الاوحد » هو الصيغة الجوفاء ، كما يقول القديس ماكس بصورة حرفية . واذا اخذ بعين الاعتبار على انه « **الانا** » ، اي على انه **خالق** ، فهو **مالك الصيغة** - هذا هو **القديس ماكس** . واذا اخذ بعين الاعتبار على انه « **انت** » ، اي على انه **خليقة** ، فانه **مضمون الصيغة** - يعني **شيليفا** ، وكما أخبرنا لتونا ، ان شيليفا الخليقة يظهر في صورة الاناني المتفاني ، في صورة دون كيشوت منحل ؛ وان شترنر الخالق هو الاناني بالمعنى العادي ، على انه القديس سانتشو بانزا .

وبالتالي فان لدينا ههنا المظهر الآخر لنقيضة الخالق والخليقة ، حيث كل واحد من الحدين يحمل نقيضه في ذاته . ههنا سانتشو بانزا شترنر ، الاناني بالمعنى العادي ، ينتصر على دون كيشوت شيليفا ، الاناني المتفاني والوهي ، ينتصر عليه بالضبط **بوصفه** دون كيشوت ، بفضل ايمانه بالسيطرة العالمية للمقدس . من كان



حقاً انائي شترنر بالمعنى [ العادي ] ان لم يكن سانشو [ بانزا ] ، ومن انائي المتفاني [ ان لم يكن ] دون كيشوت ، وماذا كانت علاقتهما [ التبادلة ] في [ الشكل الذي وجدت فيه حتى الآن ] ان لم تكن علاقة [ سانشو بانزا شترنر ] بدون كيشوت [ شليفا ؟ ذلك انه ليس الآن امام ] سانشو بانزا [ شترنر ان يكون ] سانشو الا [ كي يحمل شليفا بوصفه ] دون كيشوت [ على الاعتقاد ] بأنه يتجاوز في اللون [ كيشوتية ] و [ بصورة متفقة مع هذا الدور ، بوصفه ] اللون [ كيشوت ] العمومي المفترض ، لا يتخذ [ أية خطوات ] ضد [ دون كيشوتية ] سيده السابق ، [ الذي يقسم على الولاء له بكل الاخلاص الحار الذي يتطلى به الخادم ] ، وبذلك يبرهن على المكر الذي وصفه سرفانتس من قبل . وبالتالي فانه ، اذا اخذنا المضمون الفعلي بعين الاعتبار ، المدافع عن البورجوازي الصغير العملي ، مكافحاً في الوقت ذاته وعي هذا البورجوازي الصغير ، وهو وعي يقتصر في آخر تحطيل على التصور المثالي الذي يحققه البورجوازي الصغير عن البورجوازية التي لا يستطيع اليها بلوغا .

وهكذا فان دون كيشوت الآن ، في ملامح شليفا ، يقوم بوظيفة الخادم امام حامل سلاحه السابق .

اما حتى اي قدر احتفظ سانشو في « تحوله » الجديد بعاداته القديمة . فهو ما نستطيع ان ننبينه في كل صفحة . ان « الابتلاع » و « الاستهلاك » يشكلان على الدوام احدى صفاته الرئيسية . و « حياة الطبعي » لا يبرح يتحكم فيه بحيث ان ملك بروسيا والامير هنريخ الثاني والسبعين يتحولان في نظره الى « اباطرة صينيين » ، او « سلاطين » ، وهو لا يفامر بالحديث الا عن المجالس الا « . . . . » (1) ؛ انه ينشر بعد حواله الامثال والحكم الاخلاقية من مزودته ، ولا يكف عن الخوف من « الاشباح » ، بل يؤكد انها الشيء الوحيد الذي يجب ان يخشى جانيه ؛ وان الفارق الوحيد هو ان سانشو قد خدع في حالته غير المقدسة من قبل الفلاحين في الحانة . بينما هو الآن ، وقد أصبح في حالة القداسة ، يخدع نفسه بصورة متصلة .

لكن فلنعد الى شليفا . من ذا لم يتبين منذ زمن بعيد اصبع شليفا في جميع « الصيغ » التي يضعها القديس سانشو في فم « انتة » ؟ وانه لمن الممكن على الدوام اكتشاف آثار لشليفا ليس في صيغ هذه « الانت » فحسب ، بل كذلك في الصيغ التي يظهر شليفا فيها كخالق ، أي بوصفه شترنر . لكن بما أن شليفا خليفة ، فانه ما كان يمكن أن يمثل في العائلة المقدسة الا على انه « لفر » . وكان كشف هذا اللغز مهمة شترنر الخالق . اما نحن ، فقد كنا نستشعر طبعاً أنه كان في اساس هذا الامر كله مفامرة مقدسة عظمى . ولم يجب املنا . ان المفامرة الفريدة في الواقع لم تشهد قط او يسمع بها قط وهي تتجاوز المفامرة مع الطواحين الهوائية في الفصل العشرين من كتاب سرفانتس .

(1) الانائية .

## ٢ - رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ،

### او « منطق الحكمة الجديدة » .

في البدء كان الكلمة ، اللوغوس . فيه كانت الحياة ، والحياة كانت نور البشر . ولقد أضاء النور في الظلمة : والظلمة لم تعرفه . كان النور الحقيقي . وكان في العالم ، والعالم لم يعرفه . لقد جاء الى خاصته ، وخاصته لم تقبله . لكن أولئك الذين قبلوه أعطاهم سلطانا كي يصبحوا اصحاب ملكية يؤمنون باسم الاوحد . [ لكن من ] هو الذي [ شاهد ] الاوحد قط ؟

[ فلندرس ] الآن « نور [ العالم ] هذا في » [ منطق الحكمة الجديدة ] . لان القديس [ سانشو لا يريد أن يكتفي بكل ما ] دمره [ من قبل .

[ بالنسبة الى ] مؤلفنا « الاوحد » ، من المفروغ منه [ بالطبع أن ] اساس [ عبقريته يقوم ] في [ المجموعة ] المتألقة من الفضائل [ الشخصية التي تؤلف براءته ] الفكرية الخاصة . [ وما دامت ] جميع هذه الفضائل قد أثبتت من قبل بصورة وافية ، فانه يكفي هنا أن نعطي خلاصة مقتضبة لاهمها : المحون الفكري - الاضطراب - التشوش - الخرافة المعترف بها - التكرارات التي لا تنتهي - التناقض المتصل مع نفسه - المقارنات التي لا نظير لها - محاولات الاستعمال الاخرق لمبارات العطف : من أجل : بالتالي ، لهذا السبب ، لان ، وفقا لذلك ، لكن ، الخ . - الجهل - التأكيدات الخرقاء - الطيش المهيّب - العبارات الثورية الرصينة - البلاغة المنبجحة - الابتذال الطنان والبعث بالبداءة الرخيصة - الارتفاع بحكم بايكستنهر نانت (١٤٦) الى مرتبة المفاهيم المطلقة - التبعية الفكرية للتقاليد الهيكلية والشعارات البرلينية الشائعة - وباختصار الصناعة الكاملة للحساء الشعبي الرقيق ( ٩١ ) [ صفحة منه ] على طريقة رومفورد .

ان مجموعة كاملة من **الانتقالات** تسبح مثل العظام في هذا الحساء الشعبي ، وسوف تقدم الآن بعض النماذج منها لتسلية الجمهور الالائي الذي تتنابه الكتابة :

« افلسنا نستطيع - والحال أنه من الواجب - يشاطر المرء أحيانا - يستطيع المرء اذن - من أجل فعالية ... ينتسب الى ذلك على الاخص ما... يسمع المرء نداءه على الاغلب - وهذا يعني - ختما - يمكن أن يكون واضحا الآن - في غضون ذلك - وهذا يمكن ، بالمناسبة ، أن يقال هنا - لولا أنه - أو ربما لم يكن - التقدم من ... الى النقطة حيث ...

ليس من الصعب - من وجهة نظر معينة ، تجري المناقشة على هذا الفرار  
تقريبا - مثال ذلك ، الخ - الخ ، و « يستقيم فيه » في جميع « التحولات »  
الممكنة » .

يمكننا في الحال ان نأتي هنا على ذكر حيلة منطقية [ من المحال ] بشأنها تقرير  
ما اذا كانت تدین بوجود [ ها ] الى قوة سانشو [ الشهيرة ] [ او الى ] العجز الذي  
تعاني منه [ افكاره ] . ان هذه [ الحيلة تستقيم ] في الاطباق على [ مظهر واحد ] من  
فكرة [ او ] مفهوم [ يملك عدة ] مظاهر محددة جيدا لتحويله الى المظهر الواحد  
[ والواحد ] ، ومن بعد احلاله محل [ المفهوم نفسه بوصفه ] **تجديده الأوحـد** ، ومن  
ثم معارضته [ بأي مظهر آخر ] تحت [ اسم جديد ، على انه ] شيء أصيل . ذلك هو  
شأننا ، [ كما ] سوف نرى في وقت لاحق ، مع مفهومي الحرية والخصوصية .

من بين المقولات التي لا تدین بأصلها لشخصية سانشو بقدر ما تدین للحمنة  
العامة التي يعاني منها المنظرون الالمان في الوقت الحاضر ، يحتل المكانة الاولى **التمييز**  
**التافه** ، الذي هو كمال التفاعلة حقا . ولما كان قديسنا منغمسا في تناقضات [ معنوية  
النفس ] مثل الفردي والعُمومي ، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، والأناوية  
العادية وانكار الذات ، الخ ، فانه ينتهي في آخر تطيل الى التنازلات والتعاقدات  
المتبادلة الأشد تفاعلة بين المظهرين : التي تستند بدورها الى أشد التمييزات دقة -  
التمييزات التي يعبر عن تواجد حدودها بكلمة « **كذلك** » والتي يحافظ من بعد على  
ازدواجيتها بواسطة « **يقدر ما** » ، وهذه أمثلة عن هذه التمييزات التافهة :  
كيف **يستقل** الناس بعضهم بعضا ، لكن احدا لا يفعل ذلك على **حساب الآخر** ؛ حتى  
أي مدى يكون شيء ما في « **خاصا بي او موحى به من الغير** » انشاء عمل انساني وعمل  
**أوحد** قائمين جنبا الى جنب ؛ ماهو لا غنى عنه من أجل حياة انسانية وما هو لا غنى  
عنه من أجل حياة وحدها ؛ ما يشكل جزءا من الشخصية الخالصة وما هو عرضي  
موضوعيا ، الامر الذي لا يملك القديس ماكس من أجل تقريره أي مقياس من وجهة  
نظره الخاصة ؛ ما يخص **الخرق والاسمال** وما يخص **جد الفرد** ؛ ما **يتملكه** **أو**  
**ما يتخطى** منه نهائيا بالانكار ؛ حتى أي مدى يضحي بمجرد حرته او بمجرد فرديته  
الخاصة ؛ وفي هذه الحالة فان ثمة تضحية ايضا ، لكن فقط **يقدر ما لا** يضحي بأي  
شيء بكل معنى الكلمة ؛ ما يجعل مني رابطة مع الغير وما يصلني بالآخرين في صورة  
علاقة شخصية . ان بعض هذه التمييزات تافهة بصورة مطلقة ، وبعضها الآخر -  
في حالة سانشو على الأقل - لا تملك أي معنى أو اساس . ويستطيع المرء أن يعتبر  
قمة هذه التمييزات التافهة ذلك التمييز بين **خليفة العالم** من قبل الفرد **والزخم**  
الذي يتلقاه هذا الفرد من العالم . فاذا تعمق هنا في هذا الزخم ، في كل مدى وتمدد  
تأثيراته فيه ، فلا بد ان يكشف آخر الامر التناقض بأنه [ **وهن** ] العالم بصورة عمياء

بقدر ما هو خالفه [ بصورة انانية ] وبصورة ايديولوجية . ( انظر : « متعني الذاتية » ) . وانه [ لن يضع عندئذ ] جنباً الى جنب « كلك » و « بقدر ما » ، [ اكثر مما يضع ] العمل « الانساني » والعمل « الواحد » ، انه لن يجرؤ اذن على [ معارضة ] الواحد مع الآخر ؛ انه [ لن يجعل الواحد ] يهاجم الآخر [ من الخلف ] وبذلك لن يكون [ قد أخضع لنفسه كلياً « الاناني المتفق » مع نفسه ] — لكننا [ نعرف ] ان هذا الآخر لا يحتاج لان [ يخضع ] لأي شيء كان ، لانه كان من البدء نقطة الانطلاق .

ان هذه اللعبة التافهة بالتمييزات تجتاز « الكتاب » بأسره ؛ وانها لتشكل فيما عدا ذلك الرافعة الرئيسية للحيل المنطقية الأخرى وتتخذ بصورة خاصة شكل ذماعة (١) مفرورة بنفسها بقدر ما هي رخيصة بصورة تبعث على السخرية . وهكذا يتضح لنا بواسطة الأمثلة الى أي مدى يحق للاناني الحقيقي أن يروي الأكاذيب وإلى أي مدى لا يملك مثل هذا الحق ؛ الى أي مدى تكون خيانة الثقة « بغیضة » وإلى أي حد لا تكون كذلك ؛ الى أي مدى يملك الامبراطور سيجيسموند والملك الفرنسي فرنسوا الاول الحق في الحنث بابعانهما وإلى أي حد كان سلوكهما في هذا المجال « مخزياً » ، وبعض الأمثلة التاريخية البارعة الأخرى من النمط ذاته . وبعد كل هذه التمييزات المكثورة والمسائل الحقيرة يتخذ صاحبنا سانشو مظهراً رفيعاً حقاً في لا مبالاته . اذ أن الامر سواء بالنسبة اليه ، وهو يرفض جميع الفوارق الفعلية والعملية والايديولوجية . وعلى العموم نستطيع أن نقول في الحال ان قدرته على التمييز تتخلف حتى درجة بعيدة عن قدرته على عدم التمييز ، على رؤية جميع القطط سوداء في ظلمة المقدس ، وعلى ارجاع كل شيء الا لا شيء — وهو فن يجد التعبير اللائم عنه في الإبداعات .

عائق « حمارك » با سانشو، فقد وجدته من جديد هنا ! انه يخب بكل مرح للآفاتك ، دون أن يابه البتة للرفسات التي تلقاها ، وبهيك بصوته الرنان . أركع امامه ، عائق عنقه ، وانجز المهمة التي دعاك اليها سرفانتس في الفصل الثلاثين !

ان الإبدال حمار القديس سانشو ، قاطرته المنطقية والتاريخية ، القوة المحركة « للكتاب » وقد ارجعت الى تمبيرها الأبسط والأشد اختصاراً . وفي سبيل تحويل الفكرة الواحدة الى الأخرى ، أو البرهان على هوية شيئين مختلفين كل الاختلاف ، فانه لا بد من بعض الطبقات المتوسطة التي يمكن استخدامها ، بمعناها جزئياً ، وباشتقاقها اللغوي جزئياً ، وبصداها جزئياً ، في سبيل اقامة رابطة ظاهرية بين

(١) casuistique ، او علم قضايا اللمة والضمير .

فكترتين أساسيتين . ومن ثم تلحق هذه الحلقات بالفكرة الاولى في شكل ابدال ، وبطريقة يعطي المرء معها أبعد فأبعد عن نقطة الانطلاق ويقترب أكثر فأكثر من الهدف المرجو . وإذا كانت سلسلة الإبدالات قد مضت بعيدا جدا بحيث يستطيع المرء أن يخلص الى نتيجة دون أيما خطر ، الحقت الفكرة الأخيرة أيضا في شكل ابدال بواسطة خط ، وبذلك تكون الحلقة قد تمت . هذه طريقة يوصى بها تماما في تهريب الأفكار القائم على الشعوذة ، وتشتد فاعليتها بقدر ما تجعل رافعة الحجج الرئيسية . وعندما تستخدم هذه الخدمة بنجاح مرات عديدة ، فإن في مكنة المرء ، على طريقة سانشو ، أن يحذف بصورة تدريجية بعض الحلقات المتوسطة ويرجع آخر الأمر سلسلة الإبدالات الى بعض الاقواس الضرورية بصورة مطلقة .

ويمكن أن يقلب الإبدال أيضا، كما رأينا أعلاه، وبذلك يؤدي الى خدع جديدة أشد تعقيدا . بل الى نتائج أبعد على الدهشة . ولقد شاهدنا هناك أيضا أن الإبدال هو الشكل المنطقي للسلسلة غير المتناهية في الرياضيات .

ويستخدم القديس سانشو الإبدال بطريقتين : من جهة واحدة على صعيد المنطق الخالص ، في تكريس العالم ، حيث يمكنه من تحويل أي شيء دنيوي الى « المقدس » ، ومن جهة أخرى على صعيد التاريخ ، في شرح الرابطة بين عصور مختلفة وفي تلخيص هذه العصور ، إذ تختصر كل مرحلة تاريخية في كلمة وحيدة ، وتكون النتيجة النهائية أن الحلقة الأخيرة للسلسلة التاريخية لم تتقدم بنا شعرة واحدة أبعد من الحلقة الاولى ، وفي النهاية تلخص عصور السلسلة جميعا في مقولة مجردة وحيدة مثل المثالية . والتبعية للأفكار ، الخ . وإذا كان لا بد من اعطاء السلسلة التاريخية للإبدالات مظهر التقدم ، فإن هذا الأمر يتحقق باعطاء العبارة الختامية معنى اكتمال العصر البدئي للسلسلة ، والحلقات المتوسطة معنى المراحل الصاعدة للتطور المؤدي الى العبارة الأخيرة القمية .

وان لدينا **الترادف** جنبا الى جنب مع الإبدال ، يستغله سانشو بكل طريقة ممكنة . فإذا كان ثمة علاقة لغوية بين كلمتين أو كانتا متشابهتين صوتا فقط ، حملنا في الحال مسؤولتين عن بعضهما بعضا ، أو اذا كان للكلمة الواحدة معنى مختلف ، فإنها تستخدم اذن ، حسب الحاجة ، بمعنى واحد أولا ، ومن ثم بمعنى آخر ، بينما يتظاهر القديس سانشو بأنه يتحدث عن نفس الشيء الواحد في « انكساراته » المختلفة . وفيما عدا ذلك ، فإن فرما خاصا من الترادف يستقيم في **الترجمة** ، حيث يستعاض عن تعبير فرنسي أو لاتيني بتعبير ألماني لا يعبر عنه الا بصورة نصفية ، أو هو يعني شيئا مختلفا كل الاختلاف ، مثال ذلك ، كما رأينا أعلاه ، حين ترجمت كلمة « **Rospaktieren** » كما يلي : « الاحساس بالتجبل والوجل » ، وقس على ذلك . فلنتذكر كلمات **Staat** ، و **Status** ، و **Stand** ، و **Notstand** ، الخ .

وفي القسم عن الشيوعية سنحت لنا الفرصة للملاحظة امثلة عديدة عن استخدام هذه المتبسة . فلندرس باقتضاب مثالا عن هذا الترادف اللغوي :

« ان كلمة Gesellschaft (١) مشتقة من كلمة Sal . فاذا كان ثمة عدد كبير من الناس في Saal (ب) ، فان Saal اذن هي التي جعلتهم في مجتمع . انهم في مجتمع وهم يشكلون على الاكثر مجتمعا صالونيا ويعبرون عن انفسهم بالمبارات الصالونية شائعة الاستعمال . وحين يتم الوصول الى التعامل الحقيقي ، فيجب ان يؤخذ بعين الاعتبار على انه مستقل عن المجتمع » ( ص : ٢٨٦ ) .

ما دامت « كلمة Gesellschaft مشتقة من Sal » ( ولنقل بالنسبة ان ذلك غير صحيح لان الجذور الأصلية لجميع الكلمات هي الأفعال ) ، فان Sal يجب اذن ان تعادل Saal . لكن Sal في الالمانية العليا القديمة تعني بناء . وان Kisells, Geselle التي اشتقت Gesellschaft منها - تعني رفيفا منزليا ؛ وهكذا فلا شأن للكلمة Saal هنا . لكن ليس لهذا الامر كبراهمية : ان Saal تحول فوراً الى Salon ، فكان ليس هناك هوة تبلغ حوالي ألف سنة ومسافة تبلغ مئات الأميال بين الكلمة الالمانية العليا القديمة sal والكلمة الفرنسية الجديدة Salon . وهكذا يحول المجتمع الى مجتمع صالوني لا يمكن ان تقوم فيه ، وفقا للفكرة البورجوازية الصغيرة عنه : سوى علاقات شفوية خالصة ، ويستبعد منه كل تعامل فعلي . - وعلى أي حال . فما دام القديس ماكس لا يستهدف الا تحويل المجتمع الى «المقدس» . فقد كان في وسعه بلوغ ذلك من سبيل اقصر جدا لو انه قام بدراسة أعمق نوعا ما لفقه اللغة واستشار أي قاموس لجذور الكلمات . ويلاها من لقية بالنسبة اليه اذن لو انه اكتشف هناك الرابطة اللغوية بين كلمتي Gesellschaft و Selig (ج) ؛ Heilig — das Heilig — Selig — Gesellschaft (د) ائمة ما يمكن ان يبدو أبسط من ذلك ؟

لو ان الترادف اللغوي « لشرنر » كان صحيحا ، فان الشيوعيين اذن يسمعون الى الكونية الحقيقية ، الكونية بوصفها المقدس . فكما ان Gesellschaft [ مجتمع ] تصدر عن Sal [ بناء ] ، فان كلمة Graf (هـ) ( بالقوطية ( Garâvje )

(١) المجتمع .

(ب) قاعة ، صالون .

(ج) مبارك .

(د) مجتمع مبارك - مقدس - المقدس .

(هـ) كونتية .

تصدر كذلك عن الكلمة الغوطية Râvo [ منزل ] . Sal البناء = Râvo ، المنزل  
 اذن ؛ وبنتيجة ذلك فان Gesellschaft = مجتمع [ Grefschafft ] كوتنية [ .  
 ان الجدور في اول الكلمتين وآخرهما هي نفسها ، ومقاطع الجذور تملك المعنى ذاته -  
 وبالتالي فان المجتمع المقدس للشيوعيين هو الكوتنية المقدسة ، الكوتنية بوصفها المقدس -  
 ائمة ما يمكن ان يبدو ايسر من ذلك ؟ ولقد كان القديس سانشو يستشعر ذلك  
 عندما رأى في الشيوعية اكتمال النظام الاقطاعي ، يعني نظام الكوتنيات .

ان الترادف يخدم قديسنا من جهة واحدة في تحويل العلاقات التجريبية الى  
 علاقات تأملية ، حين يستخدم الكلمة الواردة في الحياة العملية والتأمل الفلسفي على  
 السواء بمعناها التأملية وحده ، متفوها بمبارات قليلة عن هذا المبنى التأملية ، زاعما  
 من بعدائه قد انتقد بذلك العلاقات الفعلية التي تفيد هذه الكلمة ايضا في الدلالة عليها .  
 وانه يفعل ذلك بكلمة **تأمل** . ففي الصفحة ١٠٦ { « يظهر » « التأمل » في مظهرين  
 بوصفه وجودا **أوحد** يملك « تظاهرة مزدوجة » - ايه ، يا شيليفا ! انه يرعد ضد  
 التأمل **الفلسفي** ويظن انه بذلك صفى حساباته مع المضاربة التجارية (١) اني يجهل  
 كل شيء عنها . - ومن جهة ثانية ، فان هذا الترادف يخدمه ، هو البورجوازي  
 الصغير المتعصب ، في تحويل العلاقات التجارية ( انظر ما قبل أعلاه في معالجة  
 « الشيوعية » بشأن الصلة بين اللغة والعلاقات البورجوازية ) الى علاقات شخصية  
 وفردية لا يستطيع المراء مهاجمتها دون أن يهاجم الفرد في فرديته ، في « خصوصيته »  
 و « أوحديته » . هكذا : على سبيل المثال ، يستغل سانشو الصلة اللغوية بين  
 Geld (ب) و Goltung (ج) ، Vermôgon (د) و Vermôgen (هـ) الخ .

ان الترادف . متحدا مع الابدال ، يشكل الرافعة الرئيسية **لحيلة السحرية**  
 التي سبق لنا عرضها في مناسبات عديدة . وكما تقدم مثالا على السهولة الكبيرة لهذا  
 الفن ، فلنتخذ كذلك حيلة سرية على طريقة سانشو .

- 
- (١) ثمة ثلاث كلمات هنا . **spéculation** تعني في الوقت ذاته التأمل في الفلسفة  
 والمضاربة في التجارة .  
 (ب) النقد .  
 (ج) قيمة ، صلاحية .  
 (د) ثروة ، ملكية ، قلوة ، امكانية .  
 (هـ) ان يكون قساراً .

ان Wechsel (١) ، بوصفه تغيراً ، هو قانون الظاهر كما يقول هينل . ويستطيع « شترنر » أن يستطرد : **ومن هنا** كانت ظاهرة شدة القانون المناهض **للكمبيالات** ( Wechsel ) الزورة ، لاننا نجد هنا القانون المتسامي على الظواهر ، القانون من حيث هو قانون ، القانون المقدس ، القانون على أنه المقدس ، المقدس نفسه ، الذي هو ضحية التدنيس والذي يثار له في العقاب . وبكلام آخر : ان Wechsel في « تظاهره المزدوجة » ، بوصفه كمبيالة ( lettre de change ) وبوصفه تغيراً ( changement ) يؤدي الى Verfall (ب) ( échéance ) و ( décadance ) . ان **الانحطاط** بوصفه نتيجة للتغير يشاهد في التاريخ : فيمما يشاهد : ابان سقوط الامبراطورية الرومانية ، وفي ظل الاقطاعية ، والامبراطورية الجرمانية ، وسيطرة نابليون . ان « الانتقال من » هذه **الازمات التاريخية العظمى** « الى » **الازمات الاقتصادية** لزمنا الحاضر « يتم دونما صعوبة » ، وهو يفسر كذلك السبب في كون الازمات التجارية مشروطة دائماً باستحقاق **الكمبيالات** .

أو انه يستطيع ، كما هي حال عبارتي « الملكية » و « النقد » ، ان يبرر كلمة «الكمبيالية» لغوياً بأن «يجادل، من وجهة نظر معينة، كما يلي على وجه التقريب » : ان الشيوعيين يريدون فيما يريدونه ان يلفوا Wechsel (الكمبيالية) . لكن ، افلا تقوم لذة العالم الرئيسية على وجه الدقة في Wechsel (التغير) ؟ وبالتالي فهم يريدون ما هو مائت ، ما هو جامد ، **الصين** - وهذا يعني ان الصيني الكامل شيوعي . « ومن هنا » كانت البيانات الشيوعية المناهضة لـ ( Wechselbrief (ج) و Wechsler (د) . فكان كل رسالة ليست Wechselbrief رسالة تغير ، رسالة تسجل تغيراً ، وكل انسان ليس Wechselnder (هـ) ، Wechsler .

(١) تغير ، كمبيالة .

(ب) استحقاق الكمبيالية في انحطاط ، فسخ .

(ج) كمبياليس .

(د) مراف ، وسيط مرافاة .

(هـ) شخص متغير .



ولا بد للقديس سانشو - كي يضفي مظهر التنوع العظيم على بساطة انشائه وحيله المنطقية ، من **الحدث العرضي** - فهو يحشر من وقت لآخر « بصورة عرضية » فقرة تنتسب الى قسم آخر من الكتاب ، أو كان يمكن اهماها كلياً ، فيقطع بذلك مرة أخرى خيط ما يسمى حجته ، هذا الخيط الذي انقطع من قبل مائة مرة . وانه ليعطي عن ذلك اذن هذا التفسير الساذج : « اننا » « لا نسير مثل الساعة » ، ويشير مع الوقت عند القارئ ، الذي صادف من قبل هذه العملية عدة مرات ، بعض اللاحساسية حتى حيال التشوش الاعظم . وحين يقرأ المرء « الكتاب » : فانه يعتاد كل شيء - بل ينتهي اخيراً الى قبول اسوأ الامور بكل طيبة خاطر . وعلى أي حال ، فإن هذه الاحداث العرضية ، ( كما كان يجب ) أن يتوقع من القديس سانشو ، انما هي وهمية فقط ومجرد تكرارات تحت [ أقنعة أخرى ] من العبارات التي قرئت [ من قبل ] مئات المرات ) .

وبعدما عمل القديس ماكس [ على اظهار نفسه بهذه الطريقة في ] صفاته الشخصية ، ومن بعد كشف عن نفسه بوصفه [ « **مظهراً** » ] و [ بوصفه « ماهية » في التمييز و [ في ] الترادف وفي الحدث العرضي ، [ فاننا ] ننتهي [ الى ] القمة الحقيقية وكمال المنطق ، « المفهوم » .

المفهوم هو « **الانا** » ( انظر **المنطق ليهغل** ، القسم الثالث ) ، المنطق [ بوصفه **الانا** ] . هذه هي العلاقة المحضة للانا بالعالم ، علاقة [ مجردة ] من جميع العلاقات الفعلية المتعلقة بها ؛ [ صيغة ] صالحة لجميع المعادلات التي يرجع الانسان [ القديس اليها المفاهيم ] الدنيوية . ولقد سبق أن [ بينا ] اعلاه كيف « يسعى » سانشو عبثاً ، بواسطة هذه الصيغة ، لايضاح مختلف التحديدات التجريدية الخالصة ، مثل الهوية ، والتناقض ، الخ ، بارجاعها الى جميع الاشياء الفعلية الممكنة والقابلة للتخيل .

فلنبداً في الحال بمثال محدد ، مثلاً العلاقة بين « **الانا** » والشعب .

الانا ليست الشعب ،

الشعب = غير الانا

الانا = غير الشعب

وبالتالي فاني اكرر الشعب ، والشعب ينحل في اناي .

ويمكن التعبير كذلك عن المعادلة الثانية بالمعادلة للحقة التالية :

## أنا الشعب غير موجودة

أو

أنا الشعب هي الصورة السلبية لانا .

وهكذا فان الفن كله يستقيم فيما يلي : ١ - ان الانكار الذي يخص الصلة في البداية يرتد أولا الى المسند اليه ومن بعد الى المحمول ؛ ٢ - ان الانكار ، « الغير » ، يتخذ حسب الحاجة معنى الغيرية ، أو الفارق ، أو التعارض ، أو الانحلال المباشر . وانه ليعتبر في المثال الراهن من حيث هو انحلال مطلق ، من حيث هو انكار كلي ؛ ولسوف نجد ان القديس ماكس يستخدمه كذلك بمعان أخرى حسبما يناسبه . وهكذا فان هذه القضية التي هي تحصيل الحاصل : أنا لست الشعب ، تتحول الى هذا الاكتشاف الجديد الهائل : أنا انحلال الشعب .

وبخصوص المعادلات المعطاة اعلاه ، فانه لم يكن حتى من الضروري بالنسبة الى القديس سانشو أن تكون لديه أية فكرة عن الشعب ؛ كان يكفي ان يعرف ان أنا والشعب « اسمان مختلفان كلياً لشيئين مختلفين كلياً » ؛ كان يكفي الا يكون للكلمتين حرف مشترك واحد ، واذا كان لا بد الآن من مزيد من التأمل عن الشعب ، من وجهة نظر المنطق الانائي ، فانه يكفي ان يلصق بالشعب و « بالانا » ، من الخارج ، أي نوع من التحديد التافه ، المأخوذ من التجربة اليومية ، الامر الذي يهيء لقيام معادلات جديدة . وان المرء ليتخذ في الوقت ذاته مظهر نقد تحديدات مختلفة بأسلوب مختلف . ولسوف نشاهد الآن تأملاً فلسفياً من هذا النمط بخصوص الحرية والسعادة والثروة :

المعادلات الأساسية : الشعب = غير الانا

المعادلة رقم ١ : حرية الشعب = غير حريتي .

حرية الشعب = لا حريتي .

حرية الشعب = عبوديتي .

ا ولكننا نستطيع ان نقرب هذا أيضاً ، فننتهي الى الصيغة الكبرى : عبوديتي = استرقاقي هو حرية الشعب ) .

المعادلة رقم ٢ : سعادة الشعب = غير سعادتني .

سعادة الشعب = لا سعادي .

سعادة الناس = تعاسي .

( المعادلة المقلوبة : تعاسي ، بؤسي - هو سعادة الشعب ) .

المعادلة رقم ٣ : ثروة الشعب = غير ثروتي .

ثروة الشعب = لا ثروتي .

ثروة الشعب = فقري .

( المعادلة المقلوبة : فقري هو ثروة الشعب ) .

ويمكن الاستمرار في هذا على هوى المرء (١) وتوسيعه بحيث يشمل تحديدات أخرى .

وكل ما هو مطلوب من أجل تشكيل مثل هذه المعادلات ، فيما عدا الإلمام العام جداً بمثل تلك الأفكار التي يستطيع شترنر أن يصنع منها كلمة مركبة مع كلمة « الشعب » . هي معرفة التعبير الإيجابي للنتيجة الحاصلة في شكلها السلبي ، مثلاً « العمر » من أجل « لا الثروة » . الخ . وهذا يعني أن ذلك القدر من المعرفة باللفة الذي يتطلبه المرء في الحياة اليومية كاف تماماً من أجل الوصول بهذه الطريقة إلى الاكتشافات الأبعث على الدهول .

وهكذا فإن الحيلة بأكملها هنا تكمن في أن غير ثروتي وغير سعادي وغير حريتي تتحول إلى لا ثروتي ولا سعادي ولا حريتي . أن « غير » التي هي في المعادلة الأولى إنكار عام يمكن أن يعبر عن جميع أشكال الخلاف ، مثلاً ينطوي بكل بساطة على فكرة أن تلك ثروتنا المشتركة ، وليست ثروتي على سبيل الحصر - تتحول في المعادلة [ الثانية ] إلى إنكار ثروتي ، سعادي ، الخ ، وتنسب إلى [ لا السعادة ] ، التعاسة ، العبودية . [ وطالما ] ينكر عليّ شكل معين من الثروة ، ثروة [ الشعب ] ، لكن لا [ الثروة ] عامة في حال من الأحوال ، فإننا سانشو يعتقد أن الفقر يجب أن يكون من نصيبي . وأن هذا [ يتحقق ] من جراء أن لا حريتي تتخذ [ هي الأخرى ] شكلاً إيجابياً وبذلك تتحول إلى [ « عبوديتي » ] . بيد أن [ لا حريتي ] يمكن طبعاً أن تعني

---

(١) ad libitum ، باللاتينية في النص الأصلي .

كذلك مئة شيء آخر [ غير هذه العبودية ] . مثلا يمكن أن تكون [ « عبوديتي » ] غير حرية جسدي ، الخ .

لقد انطلقنا لتونا من المعادلة الثانية : الشعب = غير الانا . ولقد كان في مقدورنا كذلك ان نطلق من المعادلة الثالثة : الانا = غير الشعب ، وعندئذ ، في حالة الثروة على سبيل المثال ، وفقا للاسلوب ذاته ، يتقرر في نهاية الامر أن « ثروتني هي فقر الشعب » . ومهما يكن من أمر ، فإن القديس سانشو لن يعرض هنا بهذه الطريقة ، بل سوف يحل كليا علاقات ملكية الشعب عامة ، ومن بعد الشعب بالذات ، كي ينتهي الى النتيجة التالية : أن ثروتني هي دمار لا ثروة الشعب فحسب . بل الشعب بالذات أيضا . ويتضح هنا اذن بأي اعتبار تصرف القديس سانشو عندما حول غير الثروة الى الفقر . وان قدسنا لطبق هذه الطرق المختلفة خبط عشواء ويستغل الانتكار بالمعنى الواحد أولا وبالمعنى الآخر ثانيا . وان الاضطراب الذي يترتب على ذلك « يستطيع أن يراه » حتى « من لم يقرأ كتاب شترنر » . اويغان ، ص ١٩١ .

و « تعمل » « الانا » بالطريقة عينها ضد الدولة .

انا لست الدولة .

الدولة = غير الانا .

انا = ليس من الدولة .

عدم الدولة = انا .

أو بكلام آخر : انني « العدم الخلاق » الذي تلتفي الدولة فيه .

وان هذا اللحن البسيط ليتمكن انشؤه في أي موضوع .

وان القضية الكبرى التي تشكل اساس جميع هذه المعادلات هي : انا لست غير الانا . وان غير الانا هذه تعطي اسماء متنوعة يمكن أن تكون منطقية خالصة من جهة واحدة . مثلا الوجود في ذاته ، الوجود الآخر ، أو من جهة أخرى اسماء تصورات عينية مثل الشعب ، والدولة ، الخ . ويمكن أن نحصل بهذه الطريقة على وهم المتطور الفكري بالانطلاق من هذه التسميات وبارجاعها بصورة تدرجية ، بواسطة سلسلة من المعادلات أو الإبدالات ، الى غير الانا التي كانت في الواقع أساسا لها منذ البداية . ولما كانت العلاقات الفعلية المدخلة على هذا الفرار تمثل على اعتبارها مجرد تعديلات متنوعة لغير الانا - ومجرد تعديلات اسمية فضلا عن ذلك - فلا حاجة على الإطلاق

لان يقال اي شيء عن هذه العلاقات الفعلية نفسها . وان هذا ليعتد على مزيد من السخرية ما دامت العلاقات [ الفعلية ] هي علاقات الافراد انفسهم ، والمناداة بها على انها علاقات [ لغوي ] الانا انما ثبت ان المرء لا يعرف شيئا عنها . وعندئذ تبسط القضية حتى درجة كبيرة بحيث يستطيع حتى « الغالبية العظمى للاذهان البليدة فطريا » ان تتمثل الحيلة في اقل من عشر دقائق . وان هذا ليعطينا في الوقت ذاته المقياس الفعلي « لاوحدية » القديس سانشو .

ويعترف القديس سانشو فيما بعد غير الانا المناهضة للانا على انها ما هو غريب عن الانا ، على انها الغريب بكل بساطة . و « هكذا » فان علاقة غير الانا بالانا هي علاقة الاغتراب . ولقد اعطينا لتونا الصيغة المنطقية التي يقدم بها القديس سانشو 'ي موضوع او علاقة لا على التمييز على انه ما هو غريب عن الانا ، على انه اغتراب الانا ؛ ومن جهة اخرى يستطيع القديس سانشو ، كما سوف نرى فيما بعد ، ان يقدم كذلك اي موضوع او علاقة على انه شيء خلقته الانا وهو **يخصصها** . واذا تركنا جانبا بادئ ذي بدء الطريقة الاعتباطية التي يقدم بها ، او لا يقدم ، اية علاقة على انها علاقة اغتراب ( ذلك ان الاشياء جميعا يمكن ان تتلاءم مع المعادلات المذكورة اعلاه ) ، فاننا نرى هنا منذ الآن انه معنى فقط باعلان جميع العلاقات الفعلية ، [ وكذلك ] الافراد الفعليين ، [ مفترين ] ( كي نحتفظ مؤقتا بهذا التعبير الفلسفي ) ، كي يحولهم [ الى عبارة الاغتراب ] المجردة [ كليا . وهكذا ] فبدلا [ من ان يأخذ على عاتقه مهمة وصف الافراد [ الفعليين ] في اغترابهم [ الفعلي ] وفي الشروط التجريبية لهذا الاغتراب ، نجد هنا انه يكرر نفس تلك العملية التي تستقيم في [ احلال ] مجرد فكرة [ الاغتراب ، فكرة [ الغريب ] ، فكرة **المقدس** ، محل تطور جميع العلاقات التجريبية الخالصة ] . ان احلال **مقولة** الاغتراب [ التي هي من جديد تحديد فكري يمكن اعتباره بمعنى التناقض ، او الفارق ، او اللاهوية ، الخ ] يجد تعبيره الاخير والاعلى في كون « الآخر » يتحول مرة اخرى الى « **المقدس** » ، والاغتراب الى علاقة الانا بأي شيء كان ماخوذ على انه المقدس . ونفضل ان نوضح العملية المنطقية في علاقة القديس سانشو بالمقدس ، ما دامت تلك هي الصيغة السائدة ، وان نلاحظ بصورة عابرة ان « الآخر » يعتبر كذلك بمعنى « **الوجود** » ( بالاببدال ) ، بمعنى ما يوجد بصورة منفصلة عني ، بصورة مستقلة عني ، او بالاببدال ايضا بمعنى ما يملك الاستقلال من جراء تبعيتي . بحيث يستطيع القديس سانشو ان يصف كل ما هو

موجود بصورة مستقلة عنه على أنه المقدس ، مثلا بلوكسبرغ (١٤٧) .

ولما كان المقدس شيئا غريبا ، فإن كل ما هو غريب يتحول الى المقدس ؛ ولما كان كل مقدس رابطا ، قيذا ، فإن جميع القيود وجميع الروابط تتحول الى المقدس . ولقد حصل القديس سانشو من قبل بهذه الطريقة على أن كل ما هو غريب قد أصبح بالنسبة اليه **مظهرا** خالصا ، **فكرة** خالصة يتحرر منها بمجرد انكارها والناداة بأنه لا يملك هذه الفكرة . وكما رأينا لتونا بخصوص الاناني غير المتفق مع نفسه : يكفي أن يغير الناس وعيهم كي يصبح كل ما في العالم على خير ما يرام (١) .

ان عرضنا بكامله قد بين كيف ينقد القديس سانشو جميع الشروط الفعلية بتحويلها الى « المقدس » ، ويكافحها بمكافحة فكرته المقدسة عنها . ان هذه الحيلة البالغة البساطة ، القائمة على تحويل الاشياء جميعا الى المقدس ، قد تحققت . كما رأينا اعلاه بصورة مفصلة ، من جراء قبول جاك المغفل لاهام الفلسفة بكل خلوص نية ، من جراء اعتباره التعبير التأملّي الايديولوجي عن الواقع ، المنفصل عن أساسه التجريبي على أنه الواقع بالذات ، بالضبط كما اعتبر أوهام [ البورجوازي ] الصغير [ بشأن ] البورجوازية على أنها [ « الماهية المقدسة » ] [ للبورجوازية ] ، وبالتالي كان في مقدوره أن يتوهم أنه لا يعالج سوى أفكار وتصورات ليس غير . ولقد تحول البشر أيضا الى « مقدسين » بما لا يقل عن ذلك يسرا ، لانه بعد فصل أفكارهم عنهم وعن شروط وجودهم التجريبية ، فقد صار في الإمكان اعتبارهم مجرد آنية لهذه الأفكار ، وبذلك تحول البورجوازي على سبيل المثال الى الليبرالي المقدس .

ان العلاقة الإيجابية لسانشو - الذي هو في آخر تحليل [ كائن مؤمن جدا - ] بالمقدس : ( وهي علاقة يسميها **احتراما** ) تمثل كذلك [ تحت ] اسم « الحب » . ان « الحب » علاقة تعترف [ « بالإنسان » ] ، بالمقدس ، بالمثل الأعلى ، بالكائن الاسمي ، أو يمثل هذه العلاقة الإنسانية ، المقدسة ، المثالية ، الأساسية . وان أي شيء يعبر عادة عن وجود المقدس ، مثلا الدولة ، السجون ، التعذيب ، الشرطة ، التجارة ، المقايضة وتقليباتها الخ ، يستطيع سانشو أن يعتبره « مثالا آخر » عن « **الحب** » . وان هذا الاصطلاح الجديد يمكنه من كتابة فصول جديدة عما سبق له أن رفضه بصورة كلية تحت لصاقة المقدس والاحترام . تلك هي ، في شكل المقدس ، القصة القديمة لعنات الراعية تورالفا (١٤٨) التي نخضع بها الآن هو وجمهوره في سياق الكتاب بأسره ، كما خضع بها سيده من قبل ، لكن دون أن يضع لها حدا بمثل ذلك

(١) all right ، بالانكليزية في النص الأصلي .

الدهاء الذي اظهره في تلك الايام ، حيث كان لا يزال حامل درجوع دنوبيا . وعلى العموم ، فان سانشو فقد منذ تكريسه كل دهائه الاصلي .

ويبدو أن الصعوبة الاولى تنشأ من ان هذا القدس هو بحد ذاته شديد التنوع ، بحيث لا بد للمرء ، في نقد شيء مقدس معين ، ان يتقن المضمون المعين نفسه دونما اعتبار لطابعه المقدس . ويتفادى القديس سانشو الجنوح على هذه الصخرة بان يجعل من كل الاشياء المعينة التي يأتي على ذكرها مجرد « مثال » على المقدس ، بالضبط كما انه ليس يذني بال في منطق هيغل ما اذا اوردت الفرة او الشخصية من اجل تفسير « الوجود لذاته » . او النظام الشمسي والمغناطيسية او الحب الجنسي كمثال على الجاذبية . وبالتالي فاذا كان « الكتاب » يغور بالأمثلة ، فليس ذلك بمحض الصدفة في حال من الاحوال ، بل تمتد جذوره في اعماق ماهية منهج العرض الوارد فيه . ذلك كان الامكان « الاوحد » بالنسبة الى القديس سانشو من اجل احداث مظهر لنوع ما من المضمون ، الذي يمكن ان تصادف نموذجه في سرفانتس ، حيث يتحدث سانشو ، هو الآخر ، بالأمثلة طوال الوقت . وهكذا فان في مقدور سانشو ان يقول : « مثال آخر على القدس » ( غير الباعث على الاهتمام ) « هو العمل » . ولقد كان في مقبوره ان يستطرد : ومثال آخر هو الدولة ، ومثال آخر هو العائلة ، ومثال آخر هو الربيع العقاري ، ومثال آخر هو القديس يعقوب (القديس جاك المغفل) ، ومثال آخر هي القديسة اورسولا وعذراواتها الاحد عشر ألفا . وفي الحقيقة ، فان جميع هذه الامور ، في مخيلته ، تملك هذا الشيء المشترك : انها تجسيد « المقدس » . بيد انها متغايرة بصورة جفرية في الوقت ذاته ، وهذا بالضبط هو ما يحددها . فليس في الامكان الحديث عنها [ وفقا لطابعها النوعي الا ] بقدر [ ما ] يأتي ذكرها من زاوية « المقدس » .

ليس [ العمل ] الربيع العقاري ، وليس [ الربيع العقاري ] الدولة ؛ وبالتالي فان الامر الهام هو ان يبين [ حتى اية درجة ] توجد الدولة والربيع العقاري والعمل بصورة مستقلة [ عن فكرة المرء عن طابعها المقدس . وان ] القديس [ ماكس ] يحقق ذلك بالطريقة التالية . [ انه يزعم انه ] يتحدث عن الدولة ، و [ العمل ] ، الخ ، ومن ثم يعرف [ « الدولة » ] على اعتبارها واقع [ فكرة ما ] - الحب ، [ التضامن ] ، الوجود ، السلطة على [ الافراد ] ، و - بواسطة قفزة سريعة - واقع « المقدس » ، وهي نتيجة [ كان في مقبوره ] استخلاصها [ منذ ] البداية . او انه [ يقول ] عن العمل انه يعتبر مهمة حياتية ، [ دعوة ] ، رسالة - « المقدس » ! وهذا يعني ان الدولة والعمل يصنفان بادى الامر في نوع خاص للمقدس قد هيء سلفا بالطريقة ذاتها ، ومن ثم فان هذا المقدس الخاص يحل من جديد في « المقدس » العمومي ، وهذا كله يمكن

ان يتحقق دون أن يقال أي شيء عن العمل والدولة . وان اللقمة نفسها ليمنع عندئذ اجتراحها من جديد في أية فرصة ملائمة ، لأن كل شيء هو في الظاهر موضوع للنقد يخدم صاحبنا سانشو كمجرد ذريعة من أجل المناقشة بأن الأفكار المجردة والمحولات المحولة الى مسندات اليها ( التي ليست شيئا سوى حلي للمقدس ، وفي الاحتياطي مخزون كاف منها بصورة دائمة ) هي ما جعلها أباه منذ البداية ، يعني المقدس . وفي الحقيقة انه أرجع كل شيء الى تعبيره الكلاسيكي الجامع حين قال عنه أنه « مثال آخر على المقدس » . ان التعريفات التي التقطها سماعا ، والتي يفترض انها مضافة الى المضمون ، نافلة كليا ، ويتبين كذلك عند دراستها عن كثب انها لا تأتي بأي تعريف أو مضمون ، وانها لا تعدو كونها مبتذلات جاهلة . وطبيعي ان أي امرئ يستطيع أن يتقن هذه « البراعة الفكرية » الرخيصة التي تتخلص عاجلا من أي موضوع كائنا ما كان حتى قبل أن تعرف أي شيء عنه ، لا في عشر دقائق هذه المرة كما قيل اعلاه ، بل في خمس دقائق فقط . ويهددنا القديس سانشو في « شرحه » « بالابحاث » عن فيورباخ ، والاشتراكية ، والمجتمع البورجوازي ، وأشياء أخرى لا يعرفها الا قديسنا وحده . ونستطيع هنا أن نرجع ، بصورة مؤكدة ، منذ الآن ، هذه الابحاث الى أبسط تعبير عنها كما يلي :

**البحث الاول :** مثال آخر على المقدس : فيورباخ .

**البحث الثاني :** مثال آخر على المقدس : الاشتراكية .

**البحث الثالث :** مثال آخر على المقدس : المجتمع البورجوازي .

**البحث الرابع :** مثال آخر على المقدس : « البحث » على طريقة شترنر .

الخ ، الى ما لا نهاية (1) .

ان الصخرة الثانية التي كان لا بد للقديس سانشو ، لو فكر قليلا ، من الجنوح بعركه عليها بصورة محتومة هي مصادره الخاصة بأن كل فرد متميز كليا من أي فرد آخر ، شيء ما أوحده . ولما كان كل فرد مختلفا كليا عن أي فرد آخر ، لما كان الآخر ، فانه ليس من الضروري في حال من الاحوال أن يكون ما هو غريب ، مقدس ، بالنسبة الى الفرد الواحد ، غريبا ومقدسا بالنسبة الى الفرد الآخر ؛ بل انه لا يمكن أن يكون كذلك . وان الاسماء المشتركة : اللوة ، والدين ، والاخلاقية ، الخ ، يجب ألا تضلنا ، لان هذه الاسماء ليست سوى تجريدات انطلاقا من الموقف الفعلي لأفراد

(1) ad infinitum ، باللاتينية في النص الاصلي .



منفصلين ، وان هذه الموضوعات لا تصبح موضوعات **وحداء** بالنسبة الى كل واحد من هؤلاء الافراد الا بنتيجة الموقف المختلف كليا حيالها للافراد الـاوحدين ، وبالتالي موضوعات مختلفة كليا لا تملك شيئا مشتركا باستثناء اسمها . وبنتيجه ذلك فقد كان القديس سانشو يملك على الاكثر الحق في ان يقول : بالنسبة اليّ ، انا القديس سانشو . فان الدولة ، والدين ، الخ ، هي القريب ، المقدس : وبدلا من ذلك فان عليه ان يجعلها المقدس المطلق ، المقدس من أجل جميع الافراد - والا كيف كان يستطيع ان يصنع اياه المنشأة ، اناية المتفق مع نفسه . الخ . والا كيف كان يستطيع ان يكتب « كتابه » بأكمله ؟ اما انه لا يخطر في باله لحظة واحدة ان يجعل كل « اوجد » مقياسا « لـاوحديته » الخاصة ، واما مقدار ما يستخدم « اوحديته » الخاصة كمقياس ، كقاعدة اخلاقية يجب ان تطبق على جميع الافراد الآخرين الذين يتقهمهم ، هو الداعية الصالح للاخلاق ، في فراش بروكست(١٤٨) الخاص به ، فهذا ما يتضح سلفا ، فيما يتضح منه ، من حكمه على كلويستوك الراحل الذي طواه النسيان . انه يعارض كلويستوك بهذه الحكمة الاخلاقية ؛ كان يجب عليه ان يتخذ « موقفا من الدين **شخصيا كليا** » ، وعندئذ ما كان ينتهي الى **دين شخصي** كما يمكن للمرء ان يستنتج منطقيا ( وهذا ما يفعله « شترنر » نفسه مرات لا تحصى ، مثلا بخصوص المال ) ، بل الى « انحلال وابتلاع الدين » ( ص : ٨٥ ) . وبالتالي الى نتيجة عومية بدلا من النتيجة الشخصية الوحداء . فكان كلويستوك لم يحصل من جانبه على « انحلال وابتلاع الدين » ، وهو في الحقيقة انحلال شخصي واوحد كليا ، بحيث ان كلويستوك الـاوجد هذا يستطيع وحده ان « يحققه » ، انحلال كان في مقدور « شترنر » ان يقيس اوحديته بكل سهولة من التقاليدات العديدة الفاشلة له . وفي رأيه ان موقف كلويستوك من الدين لم يكن « شخصيا » - بالرغم من انه كان خصوصا كليا ، وقد جعل منه ، هو كلويستوك - كلويستوك الذي نعرفه . ما كان يمكن لهذا الموقف من الدين ان يكون « شخصيا » بالنسبة الى شترنر الا اذا نصرف الشاعر حياله ليس بوصفه كلويستوك ، بل بوصفه فيلسوفا المانيا حديثا .

ان « الاناني بالمعنى العادي » ، الذي ليس طيعا بقدر شليفا والذي سبق ان طرح اعلاه جميع انواع الاعتراضات ، يقدم هنا الرد التالي ضد قديسنا : ليس لي من هدف في الواقع ، واني لمتأكد من ذلك - **لا شيء في سبيل المجد**(١) - سوى مصلحتي الخاصة ولا شيء آخر . وفيما عدا ذلك فاني استمتع بالتفكير بأنني خالد ويمكن ان تكون لي مصلحة في السماء ايضا . اينبغي لي ان اضحي بهذه الافكار الانانية

(١) rien pour la gloire ، بالفرنسية في النص الاصلي .

في مصلحة الاناني المتفق مع نفسه وفي مصلحة وعيه فقط ، الامر الذي لا يتر علي<sup>١</sup>  
فلسا واحدا ؟ يقول لي الفلاسفة : هذا لا انساني . ماذا يعني ؟ الست كائنا انسانيا  
ليس كل ما افعله انسانيا ، وانسانيا لانني افعله ، وهل يعني « تحت اي عنوان »  
يصنف « الآخرون » افعالي ؟ انت ، يا سانشو ، وانت فيلسوف بكل تأكيد . لكن  
فيلسوف مغلس - وانت لا تستحق بسبب فلسفتك أي اعتماد مالي . ولا تستحق  
بسبب افلاسك أي اعتماد ايدولوجي - تقول لي اني لا املك موقفا شخصيا من  
الدين . وبالتالي فان ما تقوله هو نفس ما يقوله لي الفلاسفة الآخرون ، لكنه يفقد  
في حالتك كل معنى كما هي العادة ، ما دمت تسمى « شخصا » ما يسمونه هم  
« انسانيا » . ايمكنك بدون ذلك ان تتحدث عن ايه « فردية » أخرى غير فرديتك  
الخاصة وتحول من بعد هذا الموقف الشخصي الى موقف عمومي ؟ اني املك انسا  
الآخر : اذا شئت ، على طريقتي الخاصة موقفي من الدين ، وهو موقف تقدي  
ايضا . أولا لا اتردد مطلقا في التضحية به حالما يسعى الى التدخل في تجارتي وعز قلنتاي<sup>٢</sup>  
ثانيا ، انه لما ينفعني في اعمالي ان اعتبر متدينا ( كما ينفع صاحبي البروليتاري ان  
ياكل على الاقل في السماء الفطيرة التي اكلها في هذه الارض الدنيا ) ؛ و اخيرا ، اني  
احول السماء الى ملكيتي . ان السماء ملكية مضافة الى الملكية (٣) : بالرغم من ان  
مونتسكيو ، الذي كان على أية حال نمطا مختلفا كليا من الرجال عنك ، قد حاول ان  
يقنعني بانها **ارهاب مضاف الى الارهاب** (ب) . ان موقفي من السماء لا يشبه موقف  
أي شخص آخر ، وبفعل الموقف الاوحد الذي اتخذه حيالها ، هذا المقد الذي ابرمه  
معي ، فهي موضوع اوحد ، سماء وحذاء . وهكذا فانت تنقد على الاكثر فكرتك عن  
سمائي . لكن لا تنقد سمائي . والان الخلود ! انت تصبح هنا مضحكا بكل بساطة .  
اني انكر انانيتي - كما تؤكد كي سر الفلاسفة - لانني اخلدها واعلن ان قوانين الطبيعة  
والفكر لاثية وجوفاء حالما تريد ان تفرض على وجودي تحديدا لا يصبر عني ذاتيا  
وهو بشاقتي حتى درجة فائقة ، الا وهو الموت . انك تسمي الخلود « استقرارا  
بانسا » - فكاني لا استطيع ان احيا باستمرار حياة « زاخرة بالاحداث » ما دامت  
الاعمال مزدهرة في هذا العالم او العالم الآخر واستطيع ان اتاجر بأشياء أخرى غير  
« كتابك » . وما الذي يمكن ان يكون « أكثر استقرارا » من الموت ، الذي يضع حدا  
لحركتي رغما عن ارادتي ويفرقتني في العمومي ، في الطبيعة ، في النوع - في - المقدس ؛  
والآن نتحدث عن الدولة ، والقانون ، والشرطة ! لعلها تظهر في نظر عدد لا يحصى من  
« الانا » قوى غريبة ؛ اما انا فاعرف انها قواي الخاصة . وعلى أي حال - وعند

(١) propriété ajoutée à la propriété ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(٢) terreur ajoutée à la terreur ، بالفرنسية في النص الاسلي .

هذه النقطة يدبر صاحبنا البورجوازي ظهوره من جديد الى صاحبنا القديس ، وذلك بحركة لطيفة من راسه هذه المرة - بقدر ما يتعلق الامر بي - فانك تستطيع اذا كان الامر يطولك ان تواصل وعيدك ضد الدين ، والسماء ، والله ، وهكذا دواليك ، فاني اعرف في واقع الامر انك في جميع الامور التي تهمني - الملكية الخاصة ، والقيمة ، والسعر ، والنقد - والبيع والشراء - سوف تجد على الدوام ما هو « خاص » بي .

لقد رأينا لتونا كيف يختلف الافراد الواحد عن الآخر . لكن كل فرد هو بطوره متنوع في ذاته . وهكذا يستطيع القديس سانشو ، اذ يعكس نفسه في احدى هذه الصفات ، اي اذ يفهم نفسه ، **يحدد** « انا » من خلال احد هذه التحديدات ، ان يحدد بذلك موضوع الصفات الاخرى وهذه الصفات بالذات على انها القريب والقدس ؛ وكذلك الامر بالنسبة الى جميع الصفات الاخرى . هكذا فان ما هو موضوع لجسده مثلا يصبح القدس لروحه ؛ او ما هو موضوع لحاجته الى الراحة يصبح القدس لحاجته الى الحركة . ان ما وصف اعلاه من تحويله لكل ما يمكن وما لا يمكن فعله الى انكار للذات قائم على هذه الحيلة . والاكثر من ذلك ان انا **ليست انا فعلية** ، بل انا المعادلات السابقة فحسب ، نفس الانا التي تمثل في المنطق الصوري : في نظرية الاحكام . تحت اسم **كاويو** (١٥٠) .

« ومثال آخر » ، الا وهو مثال اعم على تكريس العالم ، هو تحويل النزاعات العملية ، اي النزاعات بين الافراد وشروطهم الحياتية الفعلية ، الى نزاعات مثالية ، اي نزاعات بين هؤلاء الافراد والافكار التي يشكلونها او يقحمونها في رؤوسهم . وان هذه الحيلة لبسطة حتى الدرجة القصوى ايضا . فكما جعل القديس سانشو من قبل افكار الافراد شيئا قائما بصورة مستقلة ، كذلك يفصل هنا الانعكاس المثالي النزاعات الفعلية عن هذه النزاعات نفسها ويمنحها وجودا مستقلا . ان التناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول الى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة ، او كما يعبر القديس سانشو عن ذلك بمزيد من البساطة الى تناقضات مع الفكرة **بصفتها هذه** ، مع القدس . وهكذا نجح في تحويل النزاع الفعلي ، المصدر الاصلي لانعكاسه المثالي ، الى نتيجة لهذا المظهر الايديولوجي . وهذا هو ينتهي بهذه الطريقة الى النتيجة التالية : ليس المقصود الالغاء العملي للنزاع العملي ، بل مجرد **التخلي عن فكرة هذا النزاع** ، وهو التخلي الذي يستحث الناس بكل اصرار على تنفيذه ، وذلك بوصفه داعية اخلاقيا صالحا .

وبعدما حول القديس سانشو على هذا الفرار جميع التناقضات والنزاعات

التي يجد الفرد نفسه فيها الى مجرد تناقضات ونزاعات بين الفرد وفكرة واحدة من أفكاره استقلت عنه وسيطرت عليه ، وبالتالي فإنه من « السهل » جدا تحويلها الى الفكرة ، الفكرة المقدسة ، القدس — بعد هذا ليس امام الفرد الا ان يصنع شيئا واحدا : ان يرتكب الخطيئة ضد الروح القدس ، ان يجرد هذه الفكرة ويعلم ان القدس شبح . ان هذه الشعوذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قدسنا أحد الجهود الاسمى للاناني . وعلى أية حال . فان في مقدور كائن من كان من جهة أخرى ان يرى كم من السهل بهذه الطريقة ان ينادى من وجهة النظر الانانية بان جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخيا ثانوية ، وذلك دون معرفة اي شيء عنها . ولا يحتاج المرء في سبيل ذلك لاكثر من ان يستخلص بعضا من الصيغ المعتمدة عادة في مثل هذه الحالات ، وان يحولها بالطريقة المبينة الى «القدس» ، وان يصف الافراد على أنهم عبيد لهذا القدس ، واخيرا ان يؤكد نفسه على أنه امرؤ يحتقر « القدس في ذاته » .

وان فرعا آخر لهذه الحيلة المنطقية ، وهي في الحقيقة مناورة قدسنا المفضلة ، هو استغلال كلمات الرسالة ، والدعوة ، والواجب ، الخ ، الذي يسهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يحو له الى المقدس . وبالفعل : فان الفرد يظهر في الدعوة ، والرسالة ، والواجب ، الخ ، في مخيلته الخاصة على أنه شيء مختلف عما هو في حقيقة الامر . على أنه الغريب ، وبالتالي على أنه المقدس . وهو يفرض حيال وضد وجوده الخاص فكرته عما يجب ان يكون ، ويمنحها الشرعية ، ويجعل منها المثل الأعلى ، المقدس . وهكذا يستطيع القديس سانشو . حين يكون ذلك ضروريا له ، ان يحول اي شيء الى المقدس بواسطة السلسلة التالية من الابدالات : ان يعد المرء نفسه ، اي يختار مصيرا ( اقبح هنا أي مضمون يحلو لك ) لنفسه ؛ ان يختار هذا المصير من حيث هو مصير : ان يختار مصيرا مقدسا ، ان يختار المصير بوصفه المقدس ، اي ان يختار المقدس بوصفه مصيرا . أو : ان يعد المرء ، اي ان يكون له مصير ، ان يكون له المصير ، المصير المقدس ، المصير بوصفه المقدس ، المقدس بوصفه مصيرا . المقدس من اجل المصير ، مصير المقدس .

والآن لا يتبقى له طبعاً الا أن يستحث الناس بكل حمية كي يختاروا لانفسهم مصير انعدام اي مصير ، دعوة انعدام اي دعوة ، واجب انعدام اي واجب — بالرغم من انه لا يفعل شيئا عبر « الكتاب » بأسره ، « حتى وبما فيه » ، « الشرح » ، الا أن يختار المصائر للناس ، ويكلفهم بواجبات متنوعة ، ويدعوهم مثله كممثل رسول جديد في البرية الى انجيل الانانية الحقيقية الذي صرح عنه القول المأثور : ان المدعوين كثرة ، لكن واحدا — ايه ، يا كونييل — مصطفي .

لقد سبق لنا أن رأينا أعلاه كيف يفصل القديس سانشو أفكار الأفراد عن شروطهم الحياتية : عن نزاعاتهم وتناقضاتهم العملية ، كي يحولها بعدئذ إلى المقدس . ولذا تتخذ هذه الأفكار هنا شكل **المصير والدعوة والواجب** . وإن للدعوة عند القديس سانشو مظهرا مزدوجا : فهي أولا الدعوة التي يختارها آخرون لي - وقد حصلنا من قبل على أمثلة عليها بخصوص الصحف المألى بالسياسة والسجون التي أخطأ قديسنا بشأنها فظننا بيوتنا للإصلاح الأخلاقي\* . ومن بعد فإن الدعوة تظهر على أنها دعوة يؤمن الفرد نفسه بها . وإذا كانت الأنا منفصلة عن جميع شروطها الحياتية التجريبية - عن فعاليتها ، عن شروط وجودها ، إذا كانت منفصلة عن العالم الذي يشكل أساسها وعن جسدها الخاص ، فإنه ليس لها إذن ، بكل تأكيد ، أية دعوة أخرى سوى أن تمثل دور كايوس الأحكام المنطقية - الأمر الذي يتيح للقديس سانشو أن يضع المعادلات المعطاة أعلاه . وفي العالم الواقعي ، من جهة أخرى ، حيث للأفراد حاجات . فإن لديهم نتيجة ذلك ، بصورة مسبقة ، **دعوة وواجب** ، ولا أهمية بأدنى الأمر لما إذا كانت تظهر في مخيلتهم كذلك على أنها دعوتهم . وعلى أية حال ، فإنه من المفروغ منه أن الأفراد ، لأنهم يملكون وعيا ، يشكلون فكرة عن هذه الدعوة التي أعطاها أباهما وجودهم التجريبي ، وبذلك يوفران للقديس سانشو فرصة التشبث بكلمة « دعوة » . يعني التعبير الذهني لشروط الحياة الفعلية ، وغض النظر عن هذه الشروط الحياتية الفعلية بالذات . ومثال ذلك أن البروليتاري ، الذي هو مدعو مثله مثل أي شخص آخر لتلبية حاجاته ، والذي ليس في وضع يمكنه من تلبية حتى الحاجات التي يشترك فيها مع الناس الآخرين ، والذي تدنيه ضرورة العمل ١٤ ساعة يوميا إلى مستوى حيوان الجر ، والذي تجعل المزاومة منه شيئا وسلعة تجارية ، والذي يطرد من مركزه كمجرد قوة انتاجية ، وهو المركز الوحيد الباقي له ، من قبل القوى الانتاجية الأخرى الأشد بأسا منه - هذا البروليتاري يواجه ، من جراء هذه الأسباب وحدها ، الواجب الفعلي الذي يفرض عليه قلب شروط وجوده . ومن المؤكد أنه يستطيع أن يتخيل هذا الواجب على أنه « دعوته » ، ويستطيع كذلك ، إذا شاء أن يخرط في الدعاية ، أن يعبر عن « دعوته » بالقول أن دعوة البروليتاري الإنسانية هي أن يفعل هذا الأمر أو ذاك ، وبالأحرى ما دام مركزه لا يتيح له حتى تلبية الحاجات الناجمة عن طبيعته الإنسانية المباشرة . أن القديس سانشو لا يعني بالواقع الذي نقوم عليه هذه الفكرة ، ولا بالهدف العملي للبروليتاري - أنه يتشبث بحزم بكلمة « دعوة » وينادي بها على أنها المقدس ، وبالبروليتاري على أنه عبد للعقدس - وهي

---

\* [ أن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] لقد سبق لنا من قبل أن ناقشنا مطولا هذا

النوع من الدعوة ، حيث ينتنى واحد من شروط حياة طبقة ما من قبل الأفراد الذين يشكلون هذه الطبقة ويظهر على أنه مطلب عام قابل للتطبيق على جميع البشر ، حيث يصنع البورجوازي من السياسة والأخلاق ، التي لا غنى عن وجودها بالنسبة إليه ، دعوة جميع البشر .

الطريقة الأسهل من أجل الاحساس بالتفوق و « الاستطراء قدما » .

وعلى الأخص في الظروف التي كانت قائمة حتى هذا الحين ، حين كانت طبقة واحدة تحكم دائما ، حين كانت شروط حياة الفرد تتطابق دائما مع شروط حياة طبقة . وحين كان الواجب العملي لكل طبقة صاعدة حديثا لا بد أن يتراءى في نظر كل واحد من أفرادها على أنه واجب **عمومي** ، وحين لم يكن في مقدور كل طبقة أن تطيح فعليا بالطبقة السابقة لها إلا بتحرير أفراد **جميع** الطبقات من الإغلال الخصوصية التي كانت تقيدهم حتى ذلك الحين - في ظل هذه الظروف كان من الأمور الجوهرية أن يوصف واجب الأعضاء الفردي لطبقة تسعى إلى السيطرة على أنه واجب مشروع لجميع البشر .

وعلى أي حال ، فحين يؤكد البورجوازي للبروليتاري على سبيل المثال أن واجبه الإنساني ، هو البروليتاري ، هو أن يشتغل أربع عشرة ساعة يوميا . فإن البروليتاري على حق تام إذن في الرد بنفس اللغة أن واجبه على النقيض من ذلك هو أن يطيح بالنظام البورجوازي بأسره .

ولقد سبق لنا أن رأينا مرارا وتكرارا القديس سانشو يطرح سلسلة كاملة من الواجبات التي تنصهر جميعا في الواجب النهائي الواقع على كاهل جميع البشر ، ألا وهو واجب الإنانية الحقيقية . لكن القديس سانشو حتى في فواصل انعدام التفكير ، حين لا يملك الوعي بأنه خالق وخليقة في وقت واحد ، يتدبر أمره كي يقيم واجبا بفضل التمييز التافه التالي :

ص ٦٦ : « ما إذا كنت تريد أن تستمر في طريق التفكير هو من شأنك الخاص . إذا أردت أن تتوصل ، أنت ، إلى أي شيء هام في طريق التفكير . إذن » ( أن الشروط والقيود تبدأ بالنسبة إليك ) « إذن . . . أي أمرى يريد أن يفكر يملك واجبا بكل تأكيد ، هو يحدده لنفسه إذن ، بصورة شعورية أو غير شعورية : لكن احدا لا يملك واجب التفكير عامة » .

أولا ، إذا تركنا جانبا أي مضمون آخر لهذه العبارة ، فإنها مفلوطة حتى من وجهة نظر القديس سانشو الخاصة ، بمعنى أن الإناني المتفق مع نفسه ، سواء أراد ذلك أم رفضه ، يملك « واجب » التفكير بصورة لا يطالها الشك . فلا بد له أن يفكر ، من جهة واحدة كي يلجم الجسد الذي لا يمكن أن يروض إلا من خلال الروح ، من خلال الفكر ، ومن جهة ثانية كي يكون قادرا على تلبية تحديده الفكري بوصفه خالقا وخليقة . ونتيجة ذلك ، فإنه يحدد لجماع عالم الإنانيين المخدوعين

« واجب » وعي ذواتهم — وهو « واجب » لا شك ان انجازه غير ممكن دون عناء التفكير .

وكيما يحول المرء هذه الصيغة من شكل التميز التافه الى موضوع منطقية لا بد له بادى الامر ان يتخلص من كلمة « هام » . ان الشيء « الهام » الذي يسمى كل شخص الى تحقيقه في الفكر يختلف وفقا للدرجة ثقافته ، وشروط حياته ، وهدفه في حينه . وبالتالي فان القديس ماكس لا يعطينا هنا اي مقياس حازم من اجل تقرير منى يصبح فعل التفكير واجبا يفرضه المرء على نفسه والى اي مدى يستطيع المرء ان يعضى في الفكر دون ان يفرض على نفسه اي واجب — انه يقصر نفسه على التعبير النسبي « هام » . بيد ان كل شيء يكون « هاما » بالنسبة اليه اذا كان يلتمس منى التفكير ، وكل شيء اقل فيه يكون « هاما » . وبالتالي فبدلا من « اذا اردت ان توصل انت الى اي شيء هام في طريق التفكير » ، يجب ان يقال : « اذا اردت ان تفكر بكل بساطة » . ومهما يكن من امر ، فان هذا لا يتوقف في حال من الاحوال على رغبتك او انعدام رغبتك ، لانك تملك شعورا ولا تستطيع ان تلبي حاجتك الا بواسطة فعالية لا بد لك فيها ان تستعمل **كذلك** شعورك . وفيما عدا ذلك ، فانه من الواجب حذف الشكل الشرطي . « **اذا اردت** ان تفكر » — اذن فانت تفرض على نفسك بصورة قلبية « واجب » التفكير : ولا حاجة للقديس سانشو ان يعلن هذا اللغو بمثل هذه الابهة : ان الصيغة بكاملها لم تتخذ على اي حال هذا الشكل من التميز التافه واللغو الابهي الا في سبيل تغطية المضمون : بوصفك كائننا **محددا** ، فعليا ، فان لك **تحديدا** ، واجبا ، سواء اكنت واعيا له ام لا . انه ينشأ من حاجتك ومن روابط هذه الحاجة بالعالم القائم . ان حكمة سانشو الحقيقية كلها تكمن في انه يجعل فعل التفكير والحياة ، والتحدد بأي شيء كان ، رهنا برادتك . وانه ليخشى ان يكف التحدد لولا ذلك عن ان يكون تحددك الذاتي . وحين توحده نفسك مع تفكيرك ، او حسب الحاجة مع ارادتك ، فانه من المفروغ منه اذن ان كل شيء في هذا التجريد لا يطرحه تفكيرك او ارادتك ليس هو تحديدا ذاتيا — وكذلك بالتالي ، على سبيل المثال ، تنفسك ، ودورانك الدموي ، وفكرك ، وحياتك ، الخ . وعلى اية حال ، فعند القديس سانشو ان التحدد الذاتي لا يستقيم حتى في الإرادة ، بل كما رأينا سابقا بشأن الاناني الحقيقي في التحفظ الذهني<sup>(١)</sup> من اللامبالاة حيال أي نوع من التحدد — وهي

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] انت لا تستطيع ان تعيش وتاكل وتنام ، تت لا تستطيع ان تتحرك او تصنع اي شيء كان دون ان تفرض على نفسك في الوقت ذاته واجبا ، تعديدا — وبالتالي فهذه نظرية بدلا من ان تتخلص كما تزعم من تحديد الواجبات والدعوات ، الخ ، تجعل على النقيض من ذلك من كل نظائرها للحياة ، وحتى من الحياة نفسها ، « دعوة » .

(١) *reservatio mentalis* ، باللاتينية في النص الاصلي .

لا مبالاة نصادفها من جديد هنا في صورة انعدام التحدد . وان هذا يجب ان يتخذ ، حسب طريقته « الشخصية » تماما في العمل بالإبدالات ، الشكل التالي : انه يطرح في مواجهة كل تحدد فعلي انعدام التحدد على أنه تحدد ، ويرسم في كل برهة تمييزا بين ذاته وذاته على انه انعدام التحدد ، وبذلك فهو في كل برهة غير ما هو ، شخص ثالث ، وفي الحقيقة الآخر بصورة ممتازة ، الآخر المقدس ، الآخر المعارض لكل اوحدية : المتقرر الى التحدد ، العمومي ، العادي (أ) — المصلوك .

واذا كان القديس سانشو ينجو من التحدد بواسطة وثبة الى انعدام التحدد ( الذي هو تحديد أيضا ، وفي الحقيقة أسوأ التحديدات على الإطلاق ) ، فان المضمون العملي ، الأخلاقي ، لكل هذه الحيلة هو اذن ، فيما عدا ما قيل اعلاه بشأن الاناني الحقيقي ، دفاع عن الدعوة المفروضة على كل فرد في اطار العالم الراهن . ومثال ذلك انه اذا اكد العمال في دعائهم الشيوعية ان دعوة ومصرى وواجب كل شخص هو أن يحقق التطور الشامل لجميع قراراته ، بما في ذلك ، على سبيل المثال ، القدرة على التفكير ، فان القديس سانشو لا يرى في هذا الا الدعوة الى شيء غريب ، لا يرى فيه الا تظاهر « المقدس » . وانه ليسعى الى تحرير العامل من ذلك بأن ينحاز . ضد حاجة هذا العامل الخاصة الى تغيير شروط حياته ، وهي الحاجة الملنة او المميزة التي نادى بها الآخرون على انها دعوته ، الى جانب الفرد كما أصبح ، على حساب قدراته الخاصة ومشوها ومخفعا لدعوة ضيقة بفعل تقسيم العمل . ان ما يؤكد هنا في شكل دعوة ومصرى هو على وجه الدقة انكار الدعوة التي نشأت حتى الآن في الممارسة من تقسيم العمل ، أي الدعوة الوحيدة الموجودة بصورة فعلية — وبالتالي انكار الدعوة (ب) كليا . ان التحقيق الكامل للفرد لن يكف عن الظهور بوصفه مثلا أعلى ، بوصفه دعوة ، الخ ، الا حين ينتقل الحافز الدينيوي الذي يحرض التطور الفعلي لقدرات الفرد الى اشراف الافراد انفسهم ، وهو ما يرغب الشيوعيون فيه .

واخيرا فان كل الهذر من الدعوة لا يستهدف ، في المنطق الاناني ، الا تمكين صاحبنا القديس من النظر الى اعماق الاشياء ومن بعد تدميرها دون الحاجة الى المساس بها . هكذا ، على سبيل المثال ، يعتبر هذا الشخص أو ذاك العمل ، والأعمال التجارية ، الخ ، على انها دعوته ، وبذلك فانها تصبح عملا مقدسا ، أعمالا تجارية مقدسة ، المقدس . وان الاناني الحقيقي لا يعتبرها بوصفها دعوته ؛ وبذلك فان العمل المقدس ، الأعمال التجارية المقدسة ، تُلغى دفعة واحدة . والحال انها ما برحت كما كانت عليه ، ولم

---

(ا) انه لن السهل لغويا ، في الألمانية ، الانتقال من « العمومي » ( Allgemein ) الى « العادي » ( Gemein ) .

(ب) ان كلمة bereif التي نترجمها هنا بكلمة « دعوة » تعني أيضا ممارسة الدعوة ، او العرفة .



يهرج هو نفسه على ما كان عليه . ولا يخطر في باله أن يتقصى ما إذا كان العمل ، والأعمال التجارية ، الخ ، هذه الأنماط لوجود الأفراد ، بمضمونها الواقعي وعملية تطورها ، تؤدي بالضرورة الى تلك الأفكار الأيديولوجية التي يحاربها هو ، يعني يكرسها ، على أنها كائنات ذات استقلال ذاتي .

وكما أن القديس سانشو يكرس الشيعوية كما يستطيع بصورة افضل في وقت لاحق ، في القسم عن « الرابطة » ، أن يفرض فكرته المقدسة منها على انها ابتكاره « الخاص » ، كذلك لا يتوعد بالطريقة ذاتها « الدعوة والمصير والواجب الا كي يقدمها من جديد في كتابه في صورة **أوامر جازمة** . فابان نشأت المصاعب شق القديس سانشو طريقه عبرها بواسطة أمر جازم من هذا النوع : « استغل مواهبك » ، « أعرف نفسك » ، « فليصبح كل واحد انا كلية القدرة » ، الخ . بخصوص الأمر الجازم ، انظر القسم عن « الرابطة » ؛ وبخصوص « الدعوة » ، الخ ، انظر القسم عن « المتعة الذاتية » .

لقد استعرضنا هذه المرة الحيل المنطقية الرئيسية التي يستخدمها القديس سانشو كي يكرس العالم القائم وبذلك ينقذه ويلتهمه . ومهما يكن من أمر ، فانه لا يلتهم فعليا من هذا العالم الا القديس ، دون أن يمس شعرة واحدة من العالم نفسه . وهكذا فانه من الطبيعي أن يكون سلوكه العملي محافظا تماما . وإذا أراد أن ينقذ حقاً ، فإن النقد الدنيوي سوف يبدأ اذن بالضبط حيث تسقط الهالة المقدسة المزعومة . فيقدر ما تزداد حدة تناقضات الشكل الطبيعي للتعامل ضمن الطبقة الحاكمة نفسها وكذلك الهوة التي تفصل بينها وبين الطبقة المحكومة ، فإن الوعي الذي كان يقابل في الاصل هذا الشكل من التعامل ينأى أكثر فأكثر عن الحقيقة ( أي انه يكف عن كونه الوعي القابل لهذا الشكل من التعامل ) ، كما أن الأفكار التقليدية السابقة عن هذا التعامل ، هذه الأفكار التي كانت المصالح الخاصة الفعلية ، الخ ، ممثلة فيها على انها مصالح عمومية ، تتردى أكثر فأكثر الى مستوى عبارات مثالية مجردة ، الى وهم واع ، الى نفاق مقصود . لكن بقدر ما تفضح الحياة نورها أكثر فأكثر ، ويقدر ما يقلص معناها بالنسبة الى الوعي ذاته ، فانها تؤكد بعزid من الحزم ، كما أن لغة هذا المجتمع المادي تصبح مناققة وأخلاقية ومقدسة أكثر فأكثر . ويقدر ما يزداد هذا المجتمع نفاقاً ، تتعاظم السهولة بالنسبة الى مثل هذا الإنسان الساذج الذي هو سانشو في اكتشاف فكرة القديس والثالثي في كل مكان . وانه ليستطيع هو الساذج أن يستخلص ، من نفاق المجتمع العام ، الإيمان العام بالقديس ، بسيطرة القديس ، بل يستطيع أن يأخذ هذا القديس على أنه قاعدة المجتمع القائم . انه ضحية هذا النفاق الذي كان يجب أن يستخلص منه النتيجة المناقضة على وجه الدقة .

ان عالم المقدس يختصر في التحليل الاخير في « الانسان » . وكما رأينا من قبل خلال العهد القديم بأسره ، فان سانشو يجعل من « الانسان » الذات الفعالة التي يضعها في أساس كل التاريخ حتى أيامنا الحاضرة ؛ وفي العهد الجديد يوسع سيطرة « الانسان » هذه بحيث تشمل جماع العالم الراهن ، الطبيعي والروحي على حد سواء ، وكذلك خصائص الافراد الموجودين حاليا . ان جميع الاشياء تخص « الانسان » ، وبذلك يحول العالم الى « عالم الانسان » . ان المقدس الشخص هو « الانسان » الذي ليس بالنسبة الى سانشو الا اسما آخر للمفهوم ، للفكرة . ان مفاهيم الناس وافكارهم ، المنفصلة عن الاشياء الفعلية ، لا حاجة بها الى الافراد الفعلين كأساس لها ، بل الى فرد التصور الفلسفي ، الفرد المنفصل عن واقعيته ، والمتصور في الفكر وحده ، « الانسان » في ذاته ، فكرة الانسان . وبهذا فان ايمانه بالفلسفة يبلغ قمته .

الآن وقد تحول كل شيء الى « المقدس » أو الى ما يخص « الانسان » ، فان قديسنا يملك القدرة على الذهاب قتما الى مرحلة **التملك** بواسطة التخلي عن فكرة « المقدس » أو « الانسان » بوصفه قوة تسيطر عليه . وبما انه حول ما هو غريب عنه الى المقدس ، الى فكرة خالصة ، فان هذه الفكرة عن الغريب التي يظنها خطأ الواقع هي بكل تأكيد ملكيته الشخصية . ان الصيغ الأساسية من اجل تملك عالم الانسان ( الطريقة التي تحصل الانا بها على ملكية العالم بعدما فقدت كل احترام للمقدس ) ، محتواة مسبقا في المعادلات المعطاة املاه .

وكما رأينا ، فان القديس سانشو قد أصبح سلفا سيدا لصفاته بوصفه الاناني المتفق مع نفسه . وكما يصبح سيدا للعالم ، فان كل ما ينبغي له عمله هو ان يجعل هذا العالم احدي صفاته . وان أبسط طريقة لذلك هي بالنسبة الى سانشو ان ينادي مباشرة بصفة « الانسان » ، بكل الهراء المتضمن فيها ، على انها صفته الخاصة . وهكذا فانه يدعي لنفسه مثلا ، من حيث هي صفة للانا ، العاطفة السخيفة التي هي **الحب العمومي للجنس البشري** ، زاعما انه يجب « **كل الناس** » ( ص : ٣٨٧ ) وذلك بالوعي الاناني التام ، لان « **الحب يسعده** » . وحين يملك المرء مثل هذه الطبيعة الهنية ، فمعا لا شك فيه انه ينتسب الى اولئك الذين قيل عنهم : الويل لكم اذا أسأتم الى واحد من هؤلاء الصغار !

وتستقيم الطريقة الثانية بالنسبة الى القديس سانشو في محاولته الاحتفاظ ، على انها صفة خاصة به ، بهذا الشيء أو ذاك ، بينما هو — اذا تراءت له بالضرورة هذه الصفة من حيث هي **علاقة بالعالم** — يحولها الى علاقة ، الى اسلوب لوجود

« الإنسان » ، الى **علاقة مقدسة** ، وبذلك يرفضها دفعة واحدة . ويفعل القديس سانشو ذلك حتى حين تصيح الصفة ، المنفصلة عن العلاقة بالمالم الذي تتحقق من خلاله ، سخيفة بصورة جفرية . هكذا يريد على سبيل المثال ، في الصفحة ٣٢٢ ، ان يحافظ على الكبرياء القومية بالمناداة بأن « القومية هي احدى صفاته الخاصة » بينما الامة **مالكنه** وسيدته « . وكان في مقدوره ان يستطرد على هذا الفرار : ان **الذهنية العنيفة** صفة من صفاتي ، وليس في نيتي التخلي عنها من حيث هي احدى صفاتي - اما الدين فهو سيدي ، انه المقدس . ان الحب المائلي صفة من صفاتي ، والمائلة سيدتي . ان العدالة صفة من صفاتي ، والحق سيدي ؛ ان السياسة صفة من صفاتي ، والدولة سيدتي .

وتستخدم الطريقة الثالثة للتملك حين يرفض بصورة جفرية ، من حيث هي مقدس ، سلطة غريبة يختبر قوتها في الممارسة دون ان يملكها . وفي هذه الحالة يفضل ان يرى عجزه الخاص في السلطة القريبة ويعترف بهذا العجز على انه صفته ، خليقته ، يتجاوزها في كل حين بوصفه خالقا . تلك هي الحال على سبيل المثال مع الدولة . وانه ليسمفه الحظ هنا أيضا اذ لا يضطر الى التعامل مع عالم غريب ، بل مع صفة من صفاته فقط ، لا يحتاج الا ان يضع نفسه حيالها بوصفه خالقا كيما يتقلب عليها . وهكذا فان انعدام صفة ما يمكن ان يخدمه كذلك ، عند الحاجة الملحة ، على انه صفة من صفاته . اذا مات القديس سانشو جوعا فليس مرد ذلك الى نقص الطعام ؛ بل الى جوعيته الخاصة ، صفته الخاصة من حيث هو جائع . واذا هو سقط من نافذة ودق عنقه ، فلا يحدث ذلك لان قوة الثقالة تدفعه الى الاسفل ، بل لان انعدام الاجنحة ، عدم القدرة على الطيران ، صفة من صفاته الشخصية .

وان الطريقة الرابعة التي يستخدمها باعظم النجاح لتستقيم في المناادة بأن كل ما هو موضوع احدى صفاته الخاصة هو موضوعه الخاص ، ملكيته ، لانه ينتسب اليه بفعل احدى صفاته ، دونما أي اعتبار لطبيعة هذه العلاقة . وهكذا فان ما سمي حتى الوقت الراهن الرؤية والسمع والحن ، النخ ، يسميه هذا المستأثر دون خبث : اكتساب الملكية . ان المخزن الذي انظر اليه هو ، على اعتباره شيئا مرئيا مني ، موضوع عيني ، وانعكاسه على شبكيتي ملكية عيني . والان فان المخزن ، بصورة خارجة عن علاقته بالعين ، يصبح ملكيته وليس ملكية عينه فحسب - ملكيته المقلوبة بقدر انقلاب صورة المخزن على شبكيتي . وعندما ينزل صاحب المخزن الفلق ( او على حد تعبير شيليا « المصاريع والمستأثر » (١٥١) ) ، فان ملكيته تختفي فلا يملك ، مثله مثل بورجوازي مقل ، سوى الذكري الاليفة لمر متلاش . واذا مر « شترنر » بالطبخ الملكي ، فمما لا ريب فيه انه سيكتسب ملكية رائحة الفواخ المشوبة هناك ، وأما الفواخ فلن يرى لها ظلا على الاطلاق . وان الملكية الباقية الوحيدة

التي تقع من نصيبه هي قرعة أكثر أو أقل صراخا في معدته . وعلى أي حال ، فإن ما يعرض على باصريه ، كما وكيف ، لا يتوقف فحسب على الأوضاع القائمة في العالم ، الذي لم يخلقه هو في حال من الأحوال ، بل كذلك على محفظته ومركزه الاجتماعي الذي منحه إياه تقسيم العمل ، والذي ربما حطر عليه أشياء كثيرة ، مهما كانت عيناه وأذناه جشعة إلى الاستئثار .

لو أن القديس سانشو قال بكل بساطة وصراحة أن كل ما هو موضوع لتصوره ، من حيث هو موضوع متصور من قبله ، يعني من حيث هو تصويره لهذا الموضوع أو ذاك ، هو فكرته ، يعني ملكيته ( وينطبق الشيء ذاته على النظر إلى شيء ما ، الخ ) ، فإنه ما كان يمكن لنا إلا أن نعجب للسذاجة الصيانية عند رجل يعتقد أنه حقق اكتشافا واكتسب ثروة بمثل هذا الابتغال . لكن حقيقة أنه يلزم هذه الملكية الميتافيزيائية بصفة الملكية الخالصة والبسيطة كان لا بد طبعاً أن تسبب انطبعا سحرى على الأيديولوجيين الألمان المعلقين .

إن كل إنسان يقع في متناوله هو أيضا موضوع له ، و « من حيث هو موضوعه — ملكيته » ، خليقته . إن كل أنا تقول للأخرى ( أنظر ص : ١٨٤ ) : « أنت لست في نظري إلا أنا أنت بالنسبة لي » ( مثلا مستغلي (أ) ) ، « يعني موضوعي ، ولأنك موضوعي فأنت ملكتي » . وبالتالي خليقتي كذلك ، التي أستطيع في أية لحظة بوصفي خالقا أن التهمها وأردتها إلى نفسي . وهكذا فإن كل أنا ترى في الأنا الأخرى لا صاحبة ملكية ، بل ملكيتها الخاصة ، لا « أنا » ( أنظر ص : ١٨٤ ) ، بل كائنا من أجلها . موضوعا ، لا كائنا يخص نفسه ، بل يخصها هي ، يخص الأخرى ، بوصفها مفترية **عن نفسها** . « فلنأخذهما إذن ككلاهما كما تدعيان أن تلك حقيقتهما » ( ص : ١٨٧ ) ، على أنهما صاحبتا ملكية ، على أنهما شخصان يخصان نفسيهما ، « وكما تأخذ كل منهما الأخرى » ، على أنهما ملكية ، على أنهما شخصان يخصان الفريب . أنهما صاحبتا ملكية ، وفي الوقت ذاته ليستا صاحبتى ملكية ( أنظر ص : ١٨٧ ) . لكن الشيء الهام بالنسبة إلى القديس سانشو على أي حال ، في جميع العلاقات بالآخرين ، هو ألا يأخذ العلاقات الفعلية ، بل ما يستطيع كل واحد أن يتخيله ، ما هو عليه في تفكيره الذاتي .

وما دام كل شيء بشكل موضوعا بالنسبة إلى « الأنا » هو في الوقت ذاته ، بفضل هذه أو تلك من صفاته ، **موضوعه** كذلك ، يعني **ملكيته** — كذا على سبيل المثال الجلدات التي تلقاها على أنها موضوع **أعضائه** ، و**مشارعه** و**ذعنه** ، هي **موضوعه** ، يعني ملكيته — فإن في مقدوره أن ينادي بنفسه مالك كل موضوع يوجد بالنسبة له ، وأنه لفي مقدوره بهذه الطريقة أن ينادي علنا بأن العالم المحيط به ملكيته وينادي

exploiteur (١) ، بالفرنسية في النص الأصلي .

بنفسه مالكا له - ولو أن هذا العالم أساء معاملته أيما أساءة وحط من قدره الى مستوى « الصعلوك » ، الرجل الذي لا يملك الا ثروة مثالية » . ومن جهة أخرى ، فما دام كل موضوع بالنسبة الى « الانا » ليس بموضوع لي فحسب ، بل **موضوعي** أيضا ، فإنه يستطيع أن ينادي بأي **موضوع** ، بنفس الأملالة حيال مضمونه ، على أنه اللا شخصي ، الغريب ، القدس . ان نفس الموضوع الواحد ونفس العلاقة الواحدة يمكن اذن ، بسهولة متساوية **ونجاح متساو** ، أن ينادي بهما على أنهما القدس وملكيتي . ان جميع الأمور تتوقف على ما اذا كان التاكيد يقع على كلمة « **لي** » أو كلمة « **موضوع** » . وليست طريقتنا التملك والتكريس الا « انكسارين » مختلفين « لتحول واحد » .

ليست جميع هذه الطرق الا التعبير الايجابي عن انكار ما طرح على أنه الغريب عن « الانا » في المادلات الواردة أعلاه ، باستثناء ان الانكار سيؤخذ من جديد : كما هي الحال أعلاه ، في تحديدات متنوعة . فالانكار يمكن أولا ان يتحدد بطريقة صورية خالصة بحيث لا يؤثر البنية في المضمون - كما رأينا أعلاه في حالة حب الجنس البشري وفي جميع الحالات حيث يقتصر تبدله على اضافة وعي الأملالة . او ان المجال الكللي للموضوع او المحمول ، المضمون الكللي ، يمكن أن ينكر كما هي حال الدين والدولة . او ثالثا الصلة وحدها ، علاقتي القريبة حتى الآن بالمحمول ، هي التي تنكر ويوضع التاكيد على كلمة « **لي** » بحيث يكون موقعي مما هو خاصتي موقف صاحب الملكية - مثلا في حالة المال الذي يصبح نقدا من سكي الخاص . وفي هذه الحالة الأخيرة فان كلتي صفة الانسان وعلاقته يمكن أن يفقد كل معنى . ان كل صفة من صفات الانسان ، اذ ترد الى ذاتي ، تمتص بذلك في انائي . وليس في الامكان بعد الآن ان يقال ما هي الصفة . انها تبقى ما كانت عليه بصورة اسمية فقط . اما بوصفها « **خاصتي** » ، بوصفها تحديدا منحلا في ، فانها لا تملك بعد الآن أي تحدد سواء في العلاقة مع الآخرين أم في العلاقة معي . انها موضوعة من قبلي فقط ، فهي طيف صفة ليس غير . كذلك فكري على سبيل المثال . ويصبح الامر نفسه بالنسبة الى الأشياء التي هي في علاقة معي والتي ليست هي بصورة أساسية الا صفاتي كما رأينا أعلاه - كما هي الحال مثلا بالنسبة الى المخزن الذي أنظر اليه . [ وبالتالي ] ، فبقدر ما يكون الفكر في [ مختلفا ] كليا عن جميع الصفات [ الأخرى ] ، بالضبط مثلا كما يختلف مخزن الصائغ الاختلاف كله عن مخزن بائع القناتق ، الخ - فان [ الفارق ] يدخل من جديد على أنه فارق في المظهر ويؤكد ذاته من جديد خارجيا في التعبير الذي أعطيه بالنسبة الى الآخرين . وبذلك فان هذا التحدد المقضي عليه بنهض لحسن الحظ ، وبقرار ما تتوفر الإمكانية للتعبير عنه في كلمات ، فإنه يجب كذلك تجديده في الصيغ القديمة . ( وفيما عدا ذلك ، فسوف نسمع المزيد فيما يتعلق بأوهام القديس سائشو غير اللغوية عن اللغة ) .

ان المعادلة البسيطة المصادفة اعلاه تستبدل هنا بالنقيضة التي سيكون شكلها  
الابسط كما يلي :

### فكر الانسان - فكري ، الفكر الاناني ،

حيث ضمير المتكلم « الياء » لا يعني سوى ان المؤلف يستطيع كذلك ان يكون  
دون افكار ، بحيث ان الضمير « الياء » يلغي الفكر . وان النقيضة لتتعدد في المثال  
التالي :

النقد من حيث هو وسيلة المبادلة } - { النقد من سكي الخاص من حيث هو  
عند الانسان } - { وسيلة المبادلة عند الاناني ،

حيث ينكشف العبث دون قناع . وتزداد النقيضة تعقيدا اكثر فاكثرا عندما يدخل  
القديس ماكس تحديدا ويتظاهر بأنه يوسع شرحه . عندئذ تتحول النقيضة البسيطة  
الى مجموعة من النقااض . فقبل كل شيء ، على سبيل المثال ، يقرر ما يلي :

الحق عامة من حيث هو } - { الحق هو ما هو حق  
حق الانسان } - { بالنسبة لي (1) ،

حيث كان يمكن استبدال الحق بآية كلمة اخرى ، ما دامت لا تملك بعد الآن ، على  
نحو لا يمكن انكاره ، اي معنى . وعلى الرغم من ان هذا الهراء يتكرر باستمرار في  
سياق البحث ، فانه لم يكن له بد ، كيما يذهب قدما ، من ادخال تحديد شهر آخر  
للحق يمكن ان يستخدم بالمعنى الشخصي الخالص ، وبالمعنى الايديولوجي على حد  
سواء - مثال ذلك القوة بوصفها قاعدة الحق - والآن فقط ، حيث الحق المذكور  
في القضية الاولى قد اكتسب تحديدا آخر يحتفظ به في النقيضة ، فان هذه  
النقيضة تستطيع ان تقدم مضمونا ما . اننا نحصل الآن على ما يلي :

الحق - قوة الانسان } - { القوة - حقي ،

الذي يرجع من جديد بكل بساطة الى ما يلي :

القوة من حيث هي حقي = قوتي

(1) يقول النص الالماني : was mir Recht ، ويمكن ان ترجم ايضا كما يلي :  
« ما يلائمني » .

ليست هذه التناقض سوى الانقلابات الإيجابية للمعادلات السلبية آنفة الذكر ، حيث يتبين على الدوام أن النقيضة متضمنة مسبقا في النتيجة . إلا أنها تتجاوز تلك المعادلات في عظمتها البسيطة وفي بساطتها العظيمة .

وكما كان في مقدور القديس سانشو قبل أن يعتبر جميع الأمور غريبة ، موجودة خارجا عنه ، مقدسة ، فإنه يستطيع كذلك الآن ، بسهولة متساوية ، أن يعتبر جميع الأمور من صنعه الخاص ، غير موجودة إلا بفضل ، على أنها ملكيته الخاصة . وبما أنه يحول في الحقيقة الأشياء جميعا إلى صفاته الخاصة ، فإنه لا يبقى أمامه إلا أن يتصرف حيالها كما كان يتصرف من قبل حيال خصائصه الأصلية ، في قدرة الاناني المتفق مع نفسه ، وهي عملية لا تجلوى من تكرارها هنا . وبهذه الطريقة فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يصبح سيد العالم المطلق — « صحيح أن تلك هي حالة أية أوزة ، وأي كلب ، وأي حصان » (ويغلان ، ص : ١٨٧ ) .

إن التجربة المنطقية الحقيقية التي تشكل أساس جميع أشكال التملك هذه ليست سوى شكل **التلقي** ، ألا وهو **الإسهاب** الذي يصف العلاقة الواحدة على أنها تعبير أو أسلوب وجود العلاقة الأخرى . ولقد رأينا لتونا أن كل علاقة يمكن أن تخدم كمثال على علاقة الملكية ، لكن يمكن بالطريقة نفسها على وجه الدقة أن تكون مثالا على علاقة الحب ، والقوة ، والاستغلال ، الخ . ويجد القديس هذه الطريقة الخاصة بالإسهاب جاهزة في التأمل الفلسفي حيث تلعب دورا رئيسيا . انظر أدناه « نظرية الاستغلال » .

إن المقولات المتنوعة للتملك تصبح مقولات **عاطفية** حالما يراد إدخال مظهر للممارسة ويكون من الواجب أخذ التملك جديا . إن الشكل العاطفي لتأكيد الانا حيال القريب ، حيال المقدس ، حيال عالم « الإنسان » ، هو **التبجح** . إن الاحترام ينكر على المقدس ( الاحترام ، الاعتبار ، الخ — هذه المقولات العاطفية تميز بالنسبة إليه العلاقة بالمقدس أو بشيء ما ثالث على أنه المقدس ) ، وهذا الرفض الدائم يحول إلى ماثرة ، وهي ماثرة تبلو أبعد على السخرية لأن سانشو يقاتل طوال الوقت ضد شبح فكرته التقديسية الخاصة . ومن جهة أخرى ، فما دام العالم ، بالرغم من أن شترن رفض تبجيل المقدس ، يعامله بطريقة أبعد ما تكون عن القداسة ، فإنه يثار لنفسه بالحصول على الرضا الباطني المترقب على إعلانه للعالم بأنه ما كان ليتوصل إلى السلطة عليه إلا كي يعامله دون أي تبجيل . إن هذا الوعيد ، بذهنيته المحافظة المنفرة بالكوارث العالية ، يبلغ بالجانب الهزلي أوجه . ويتنسب إلى هذه المقولة الأولى من التبجح صيغ القديس سانشو في الصفحة ١٦ : « لا أخشى غضب **بوزيغون** ، ولا انتقام **الجنينيات المنتقمات** » ، و ص : ٥٨ : « لا أخشى **اللعة** » ، و صفحة ٢٤٢ : « لا أريد

غفرانا « الخ ، وتأكيديه الآخر بأنه يرتكب « انتهاكا لا حدود له » بحق المقدس .  
وينتسب الى القولة الثانية الوعيد الموجه الى القمر ( ص : ٢١٨ ) :

« لو اني كنت أستطيع فقط ان امسك بك لما توانيت عن ذلك مطلقا . ولو  
اني كنت أستطيع فقط ان اجد وسيلة للبلوغ اليك ، فانك لن تستطيع ان  
ترهيني في حال من الاحوال . اني لا استسلم لك ، لكني انتظر الفرصة  
الملائمة فقط . وحتى اذا كنت في الوقت الحاضر امتنع عن اضمار المكائد  
لك ، فاني لا ابرح انطوي على ضغينة ضدك » -

وهي مناجاة يهودي قديسنا فيها دون مستوى الكلب النافق في الخندق في  
خرافة بغيغل . وكذلك الامر في الصفحة ٢٤٥ ، حيث « لا يتخطى عن السلطان على  
الحياة والموت » ، الخ .

واخيرا فان ممارسة التبجح [ يمكن ] من جديد ان تصبح مجرد [ ممارسة ] في  
النظرية [ من جراء ] ان رجلا القديس [ يزعم ] في عبارات [ بالغة ] التباهي انه انجز  
اعمالا لم ينجزها قط ، محاولا [ في الوقت ذاته ] بواسطة صيغ طنانة ان يهرب  
تفاعلات تقليدية [ على انها ] خليقاته الاصلية . وفي واقع الامر ان هذا ينطبق على  
**الكتاب بكامله** ، وعلى الاخص انشاءه التاريخي - الذي يفرض علينا على اعتباره عرضا  
لفكره ، بينما ليس هو اكثر من عمل منسوخ رديء - كما ينطبق على التأكيد بان  
« الكتاب » « كتب فيما يبدو ضد الانسان » ( **ويغان** ، ص : ١٦٨ ) ، ومجموعة من  
التأكيدات المنفصلة ، مثل : « بنعمة واحدة من اناي الحية اطيح بشعوب كاملة »  
( ص : ٢١٩ من « الكتاب » ) ، « انصرفت بجراة الى العمل » ( ص : ٢٥٤ ) ،  
« لقد مات الشعب » ( ص : ١٢٨٥ ) ، وفيما بعد الادعاء المهيّب بأنه « يتقّب في أحشاء  
الحق » ( ص : ٢٧٥ ) ، وأخيرا التحدي المزخرف بالاستشهادات والاقتوال المائسورة  
والموجه ضد « خصم من لحم ودم » ( ص : ٢٨٠ ) .

ان التبجح بحد ذاته عاطفي سلفا . لكن **العاطفية** ، فضلا عن ذلك ، ترد في  
« الكتاب » على انها مقولة خاصة تلعب دورا محددا في التملك الإيجابي الذي يتجاوز  
بعد الآن تأكيد الذات ضد الغريب . ومهما تكن طرق التملك التي درست حتى الآن  
بسيطة ، فلا بد على الأقل مع تقدم العرض من اعطاء المظهر بان الانا تكتسب بذلك  
ملكية « بالملنى المادي » أيضا ، وهذا ما لا يمكن تحقيقه الا بنفخ هذه الانا بصورة  
اصطناعية ، وبإحاطة نفسه بصفات « الانسان » على انها خاصته - عندما يؤكد



على سبيل المثال انه « يحب » « جميع الناس » « بدافع الانانية » - وبذلك يضفي على صفاته طينتنا ضخما . وهكذا يجعل في الصفحة ٣٥١ من « ابتسامة الطفل » « ملكيته » . ويصور لنا بأشد التمايز تأثيرا ، في الفقرة ذاتها ، مرحلة الحضارة التي لم يعد الشيوخ يقتلون فيها على أنها ماثرة هؤلاء الشيوخ انفسهم ، الخ . وان موقفه من مارتورنا يتأثر كذلك كليا بهذه العاطفية نفسها .

وان **المصيان** وحدة العاطفية والتبجح . انه التبجح اذا كان موجها الى الخارج ، ضد الآخرين ؛ اما اذا كان موجها الى الباطن ، في مظهر النعمه ، فهو عاطفية . انه التعبير النوعي عن الاستياء العاجز لدى البورجوازي الصغير . انه يزيد استياء ضد فكرة **الإلحاد** ، و **الارهاب** ، و **الشيوعية** ، و **قتل الملوك** ، الخ . ان موضوع تمرد القديس سانشو هو **القدس** ؛ ولذا كان **المصيان** ، الذي يعطى أيضا ، في حقيقة الامر ، اسم **الجريمة** ، **خطيئة** في آخر تحليل . وبذلك فان **المصيان** لا يحتاج في حال من الاحوال ان يتخذ شكل **الفعل** ، لانه ليس سوى « الخطيئة » ضد « المقدس » . وبالتالي فان القديس سانشو يكتفي « بأن ينتزع من رأسه » « ماهية المقدس » او « روح الإغتراب » كيما ينجز على خير وجه تملكه الايديولوجي . لكنه كما ان الحاضر والمستقبل مختلطان معا في رأسه ، هو الذي يؤكد تارة انه قد تملك سلفا جميع الاشياء ، وتارة اخرى ان عليه بعد ان يستأثر بكل شيء ، كذلك يخطر له أحيانا بصورة عارضة تماما ، في حالة **المصيان** ، انه لا يبرح يواجه **الغريب الموجود فعليا** حتى بعدما قضى على المالمسة المقدسة التي تلف كل ما هو غريب . وفي هذه الحال ، او بالاحرى في حالة هذه الفكرة المباشرة ، يتحول **المصيان** الى فعل وهمي ، والانا الى « نحن » . ولسوف ندرس هذا بمزيد من التفصيل في وقت لاحق ( انظر القسم من « **المصيان** » ) .

ان **الاناني** الحقيقي الذي يبرهن الوصف المعطى حتى الآن على انه اعظم المحافظين يجمع اخيرا فئات « عالم الانسان » في اثنتي عشرة سلة مليئة ؛ ذلك انه « حذار أن يكون أي شيء قد ضاع ! » وبما أن فعالتيته بأسرها تقتصر على تجربة بعض الحيل المبتذلة على عالم الأفكار التي يزوده بها التقليد الفلسفي ، فانه ممن الغرور منه ان العالم الواقعي لا يوجد بالنسبة اليه البتة ، الامر الذي لا يمنعه من الوجود كما كانت الحال من قبل . وان مضمون العهد الجديد سوف يزودنا ببراهين أكثر تفصيلا على ذلك .

وهكذا « نظهر عند عتبة وشعنا وينادي بنا راشدين » ( ص : ٨٦ ) .

## ٤ - الفردية الخاصة

« أن يؤسس المرء **عالمه الخاص** ، هذا يعني تشييد سماء لنفسه »

( ص : ٨٩ من « الكتاب » ) \* .

لقد سبق لنا أن « تغلفنا » إلى أعماق أعماق هيكل هذه السماء ، وسوف نحاول الآن أن نتعلم « مزيداً من الأشياء » عنها . والحال أننا سوف نصادف من جديد في العهد الجديد نفس التناقض الذي تشرب العهد القديم به . وكما أن المعطيات التاريخية في هذا العهد كانت مجرد تنوين لبضع مقولات بسيطة جداً ، كذلك ليست جميع العلاقات الدنيوية في العهد الجديد أيضاً سوى تسميات مجازية للمضمون الأنزلي الذي سلطنا الضوء عليه في « علم الظواهر » و « المنطق » . ولا يتحدث القديس سانشو قط ، متظاهراً بالحديث عن العالم الواقعي ، إلا عن هذه المقولات الهزيلة .

« ليس مما تريده حرية تملك جميع هذه الأشياء الجيدة الرائعة ... بل تملكها بالذات بصورة فعلية ... أن تحصل عليها بوصفها **ملكيتك** ... أنه يتعين عليك أن تكون ليس **شخصاً حراً** فحسب ، بل **مالكاً** أيضاً » ( ص : ٢٠٥ ) .

إن إحدى الصيغ الأقدم التي توصلت إليها الحركة الاجتماعية في أوائلها - التناقض بين الاشتراكية الأكثر بدائية والليبرالية - ترفع هنا إلى مرتبة دستور إيمان « الاناني المتفق مع نفسه » . أما أن هذا التناقض قديم جداً حتى بالنسبة إلى برلين ، فهذا ما كان في مقدور رجلنا القديس أن يتحقق منه ولو من قراءة كتاب رانك Historisch Politische Zeitschrift [ **الاستعراض التاريخي السياسي** ] ، برلين ١٨٣١ ، حيث يرد ذكره في هلع :

« أن انتفاعي بها » ( الحرية ) « رهن بفرديتي » ( ص : ٢٠٥ ) .

ويستطيع الجدلي الكبير أن يقلب هذه الصيغة ويقول : « أن انتفاعي بفرديتي

---

★ [ إن الفقرة التالية قد شطب في المخطوطة : ] حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين : من جهة واحدة على أنها قوة ، سيطرة على الأوضاع والظروف التي يحيا الفرد فيها - من قبل جميع الماديين ؛ ومن جهة أخرى على أنها تقرير للمصير ، انفصال عن العالم الواقعي ، على أنها مجرد حرية وهمية للروح - من قبل جميع المثاليين ، وعلى الأخص الألمان - وبعبارة أخرى في « علم الظواهر » أعلاه كيف أن الاناني الحقيقي للقديس ماكس ينشد انانيتيه في الانحلال ، في تحقيق الانفصال ، تحقيق الحرية المثالية ، فإنه يبدو غريباً جداً أن نراه يدافع في الفصل من « الفردية الخاصة » عن التعريف الآخر ، أي السيطرة على الظروف التي تحدده ، الحرية المادية ، ضد « الانفصال » .

رهن بحريتي « - ومن ثم يستطرد :

« حر - ولكن مم ؟ » .

هذه الحرية تتحول اذن، بواسطة خط، الى الحرية من شيء ما ، وبالإبدال الحرية من « كل شيء » . وعلى أية حال ، فان الإبدال يتخذ في هذه الحال شكل عبارة توفر تحديدا أدق في الظاهر . وأما حقق سانشو هذه النتيجة الكبرى ، فانه يصبح عاطفيا .

« أواه ، ما أكثر الأشياء التي يمكن نبذها ! » أولا « نير المبودية » ، ومن ثم مجموعة كاملة من الإنياز الأخرى التي تؤدي بالمرء بصورة غير محسوسة الى ألا يرى « في الإنكار الذاتي الأكمل شيئا سوى الحرية ، الحرية ... من اناه الخاصة ، وان يقرر ان الطموح الى الحرية على انها المطلق ... قد جردنا من فرديتنا » .

من نير الى نير - حسب سلسلة خرفاء كليا - فان التحرر من العبودية ، الذي كان يشكل بالنسبة الى الرقيق تأكيد فرديتهم وفي الوقت ذاته الاطاحة بحاجز مادي معين ، يوحد هنا مع حرية تسبقه بوقت طويل ، الحرية المسيحية المثالية التي تتحدث عنها **الرسالتان الى الرومانيين واهل كورنثوس** : ان الحرية في ذاتها تتحول الى إنكار الذات . وهكذا يكون حسابها قد سوي ما دامت شكلا من « المقدس » لا جدال فيه . ان القديس ماكس يحول عملا تاريخيا محددا للتحرر التاريخي الى مقولة مجردة « للحرية » ، ومن بعد تحدد هذه المقولة بصورة أوثق بفعل ظاهرة تاريخية مختلفة كليا يمكن ان تحشر بدورها تحت عنوان « الحرية » . تلك هي كل الحيلة التي يتم بها تحويل نهاية الرق الى إنكار للذات .

وبياشر **سانشو الآن** ، كي يجعل نظريته عن الحرية واضحة مثل شمس النهار بالنسبة الى البورجوازي الألماني ، الخطابة بلفة البورجوازي الخاصة ، وعلى الاخص لفة البورجوازي البرليني .

« لكن بقدر ما ازداد حرية ، فان الإلزام يتراكم أكثر فأكثر امام عيني ، ويزداد احساسى بالعجز . ان ابن المناطق المتوحشة غير حر ، لكنه لا يستشعر كذلك أيا من القيود التي تثقل على الإنسان « المتحضر » ، وهو يحسب نفسه أكثر حرية من هذا الآخر . وبقدر ما أحقق حريتي ، ابتدع لنفسي حدودا جديدة وواجبات جديدة ؛ فما كنت أختزع الخطوط الحديدية حتى أحسستني ضعيفا من جديد لاني لا أستطيع بعد أن أبحر

عبر الهواء مثل عصفور ، ولا اكاد أحل قضية كانت تقلق ذهني حتى  
تكون قضايا أخرى لا حصر لها في انتظاري « الخ ( ص : ٢٠٥ ، ٢٦٠ ) .

أيه ، أيها القصاص « الأخرق » من أجل الحضريين والقرويين !

ليس « ابن المناطق المتوحشة » هو الذي يحسب نفسه غير حر ، بل « الناس  
المتحضرون » هم الذين « يحسبون » الهمجى أكثر حرية من الإنسان المتحضر . أما  
أن « ابن المناطق المتوحشة » ( الذي جاء به ف . هالم الى المسرح (١٩٢) ) جاهل بقيود  
الإنسان المتحضر لأنه لا يستطيع اختبارها ، فهذا واضح تماما بقدر كون البورجوازي  
البرليني « المتحضر » الذي لا يعرف « ابن المناطق المتوحشة » الا من المسرح لا يعرف  
شيئا عن قيود الهمجى . ان الامر لفي غاية البساطة . ان قيود الهمجى ليست بقيود  
الإنسان المتحضر . ان المقارنة التي يرسمها قديسنا بينهما ليست سوى المقارنة  
الوهمية لبرليني « متحضر » تستقيم ثقافته كلها في عدم معرفة أي شيء عن كليهما .  
أما انه لا يعرف شيئا عن قيود الهمجى ، فهذا ما يمكن تفسيره . بالرغم من انه  
ليس ثمة حاجة الى براعة كبرى لمعرفة بعض الأشياء عنها بعد هذا العدد الكبير من  
كتب الرحلات الجديدة ؛ لكن كونه جاهلا أيضا بقيود الإنسان المتحضر ، فهذا ما يثبت  
مثاله عن الخطوط الحديدية والطيران . ان البورجوازي الصغير العاطل الذي سقطت  
الخطوط الحديدية من السماء بالنسبة اليه ، والذي يتوهم لهذا السبب عينه انه  
قد اخترعها بنفسه ، يطم في الحال في السفر عبر الهواء حالما يسافر مرة واحدة  
بالخطوط الحديدية . والحقيقة الواقعة ان المنطاد سبق الخطوط الحديدية . لكنسه  
لم يكن بد للقديس سانشو ان يقلب الامور ، والا تبين للناس جميعا أن اختراع المنطاد  
لم يكن في حال من الاحوال شرطا مسبقا لاختراع الخطوط الحديدية ، في حين أن  
العكس يسهل تخيله . وعلى العموم يقلب سانشو العلاقات التجريبية رأسا على  
عقب . وحين لم تعد العربات والطناير التي تجرها الدواب كافية من أجل حاجات  
النقل المتعاطمة ، وحين تطلبت مركزة الانتاج الناشئة عن الصناعة الكبرى ، في عداد  
أمور أخرى ، وسائل جديدة من أجل تصجيل وتوسيع نقل كسلتها من المنتجات ، فان  
القاطرة قد اخترعت اذن ، ومن بعد استخدام الخطوط الحديدية من أجل النقل  
على نطاق واسع . وكان المخترع والمساهمون مهتمين بأرباحهم ، والتجارة بصورة عامة  
بانقاص تكاليف الانتاج ؛ ان امكانية هذا الاختراع ، بل ضرورته المطلقة ، تقوم في  
الشروط المادية . وان تطبيق الاختراع الجديد في البلدان المختلفة كان رهنا بالشروط  
المادية المختلفة ؛ في أميركا مثلا بالحاجة الى توحيد الولايات المفردة لتلك المنطقة  
الشاسعة وربط النواحي نصف المتحضرة في الداخل بالبحر والمستودعات الخاصة  
بمنتجاتها . ( انظر ، من بين مؤلفات عديدة ، السيد شيفالييه ، وسائل عن أميركا

**الشمالية (١٩٠٣) .** وفي بلدان أخرى ، ألمانيا مثلا ، حيث كل اختراع جديد يحمل الناس على الأسف لانه ليس الاختراع الأخير - في مثل هذه البلدان ، بالرغم من كل الثغور الذي تثيره هذه الخطوط الحديدية البغيضة التي لا تستطيع أن تزودهم بالاجنحة ، فان الناس ملزمون أخيرا باتخاذها من جراء المراحة والاستفناء عن العربات والطنابر التي تجرها الاحصنة ، كما فعلوا بدولاب الفزل الذي كان موضع الاحترام الطويل . وان انعدام أي توظيف آخر للراسمال يدر الريح قد جعل من بناء الخطوط الحديدية الفرع السائد للصناعة في ألمانيا . ان تطور بناء خطوطها الحديدية قد سار جنبا الى جنب مع انتكاساتها في السوق العالمية . لكن الخطوط الحديدية لا تبني في أي مكان حيا بمقولة « الحرية من شيء ما » ، الامر الذي كان القديس ماكس يستطيع ان يتحقق منه حين يرى أن احدا لا يبشيد الخطوط الحديدية كيما يصبح حرا من محفظة تقوده الخاصة . ان الاساس الايجابي للازدراء الايديولوجي السذي يضره البرجوازي للخطوط الحديدية ، الناجم عن حنينه الى التحليق في الهواء مثل الطير ، بصادف في تفضيله لعربات الجر ، والسفر بالعربات ، والطرق الريفية . ان سانشو يحن الى « عالمه الخاص » الذي هو السماء كما رأينا أعلاه . ولذا فانه يريد ان يستعفى عن القاطرة بعربة النبي الياس النارية التي سوف تحمله صوب السماء .

بعدما حول الالفاء الفعلي للحواجز ، الذي يشكل في الوقت ذاته تطورا ايجابيا جدا للقوى الانتاجية ، وطاقاة عقلية ، وتلبية للحاجات الملحة ، وبالتالي امتدادا لقوى الافراد - بعدما حول هذا الالفاء في انظار المشاهد المنفعل والجاهل الى مجرد تحرر من قيد - وهو ما يستطيع تكييفه منطقيا في مصادرة عن التحرر من كل قيد - ، نصادف في ختام العرض بكامله ما كان يشكل منذ البداية مقدمته الاساسية .

« ان يكون المرء حرا من شيء ما لا يعني الا أن يكون خالسا من شيء ما او يتخلص منه » ( ص : ٢٠٦ ) .

وانه ليقدم في الحال مثلا بانسا حتى الدرجة القصوى : « ان يكون حرا من الصداق يضاهي القول : انه يتخلص منه » ؛ فكان هذا « الخلاص » من الصداق لم يكن يعني الفترة الايجابية كليا على التصرف براسي ، حق الملكية على راسي ، في حين اني ما دمت اشكو الصداق فاني انا الذي كنت ملكية راسي المريض .

« مع فكرة « الخلاص » هذه تكمل الحرية التي توصي بها المسيحية - اذ نتخلص من الخطيئة ، من الله ، من الاخلاق ، الخ » ( ص : ٢٠٦ ) .

وهكذا ، فان « مسيحينا الكامل » لا يجد فرديته أيضا الا في « الخلاص » من « الفكر » ، من « التحدد » ، من « الدعوة » ، من « القانون » ، الخ ، ويدعو أخوته في المسيح الى « الشعور بالسعادة في الإنجلال فقط » ، أي في انجاز « الخلاص » و « الحرية المسيحية » « الكاملة » .

ويستطرد :

« يجب أن نتخلّى عن الحرية لأنه يتبين أنها مثل أعلى مسيحي ؟ كلا ، يجب ألا نترك شيئا يفسد منا » ( هذا صاحبنا المحافظ قد وجد كليا (أ) )  
« بما في ذلك الحرية ، بل يجب أن تصبح خاصتنا ، وهو ما لا نستطيعه في شكل الحرية » ( ص : ٢٠٧ ) .

هنا ينسى « صاحبنا الاناني » ( دائما وفي كل مكان (ب) ) « المتفق مع نفسه » اننا أصبحنا سلفا في العهد القديم ، بفضل المثل الأعلى المسيحي عن الحرية ، يعني بفضل وهم الحرية ، « مالكن » « لعالم الأشياء » ؛ وأنه لينسى أيضا أنه ليس علينا ، وفقا لذلك ، الا ان نتخلص من « عالم الأفكار » كي نصبح « مالكن » لذلك العالم أيضا ، وان « الفردية » الخاصة كانت اذن بالنسبة اليه نتيجة للحرية « للخلاص » .

وان قدسنا ليستطيع ، وقد كيفت الحرية مع الحرية من شيء ما ، وهذه الحرية بلورها مع « الخلاص » ، وهذا بدوره مع المثل الأعلى المسيحي عن الحرية ، وبذلك المثل الأعلى لحرية « الانسان » عامة ، أن يلقي ، بالمواد المهيأة على هذا الفرار ، درسا عمليا في المنطق . ان النقيضة الاولى والأبسط هي التالية :

حرية الانسان — حريتي .

حيث تكف الحرية ، من جراء النقيضة ، عن الوجود « في شكل الحرية » . او :

الخلاص في مصلحة الانسان — الخلاص في مصلحتي .

ان كلا هاتين النقيضتين ، مع حاشية عديدة من الخطابات ، تجتازان كل الفصل عن الفردية ، لكن صاحبنا مانشو الفاتح لن يستطيع ، بمساعدتهما وحدهما ، أن يبلغ الا القليل جدا ، بل انه لن يبلغ حتى جزيرة بلزاتاريا . وفي وقت أبكر ، حين

(أ) voilà notre conservateur tout trouvé ، بالفرنسية في النص الاصل .

(ب) toujours et partout ، بالفرنسية في النص الاصل .

كان يلاحظ سلوك البشر من «عالمه الخاص» ، من عليه «سمائه» ، فقد وضع جانباً ، وهو يضع تجربته عن الحرية ، عاملين للتحرر الفعلي . وكان العامل الأول أن الأفراد في تحررهم الذاتي يلبون حاجة معينة يختبرونها بصورة فعلية . وأن التخلي عن هذا المنظور المشخص قد أدى إلى إحلال «الإنسان» محل الأفراد الفعليين ، وإحلال السعي إلى مثل أعلى وهمي ، الطموح إلى الحرية في ذاتها ، إلى «حرية الإنسان» ، محل تلبية الحاجات الفعلية .

وأما العامل الثاني فهو أن قدرة لم يكن لها وجود حتى ذلك الحين إلا بالقوة تتخذ عند الأفراد الذين هم في سبيل تحرير أنفسهم فعالية قوة فعلية ، أو أن قوة كانت قائمة من قبل تنمو من جراء حذف قيد ما . ومن المؤكد أن حذف القيد ، الذي هو مجرد نتيجة لهذه القوة الجديدة ، يمكن أن يعتبر الشيء الرئيسي . بيد أن هذا الوهم لا ينشأ إلا إذا أخذ المرء السياسة على أنها أساس التاريخ التجريبي ، أو إذا جرب المرء ، مثله كمثلي هيفل ، أن يبرهن في كل مكان على انكار الإنكار ، أو إذا شرع المرء أخيراً - بعد أن تكون القوة الجديدة قد خلقت - يفكر مثل بورجوازي برلينسي طيب وجاهل في الخليفة الجديدة . وأما يضع القديس سانشو هذا العامل الثاني جانباً لاستخدامه الخاص ، فإنه يملك في متناول يده تحديداً يستطيع أن يجابه به الفضالة (٢) التجريدية «للحرية» . وهكذا ، فإنه يصل إلى النقائص الجديدة التالية:

الحرية ، النبذ الاجوف } - { الفردية ، التملك الفعلي  
لقوة غريبة } - { لقوة المرء الخاصة .  
أو كذلك :

رد فعل دفاعي ضد القوة } - { الفردية ، تملك  
الغريبة } - { قوتي الخاصة .

وكي نبين إلى أي مدى تلاعب القديس سانشو بهذه «القوة» الخاصة ، التي يجابه بها الحرية هنا ، مستخرجاً إياها من هذه الحرية بالذات ومقحماً إياها في ذاته، فإننا لاننوي أن نحيله على الماديين أو الشيوعيين ، بل على قاموس الأكاديمية (ب)

(٣) caput mortuum ، باللاتينية في النص الأصلي .

(ب) Dictionnaire de l'académie ، بالفرنسية في النص الأصلي .

حيث سوف يجد أن كلمة **حرية** (١) غالبا ما تستخدم بمعنى **قوة** (ب). وإذا كان القديس سانشو يريد على أية حال أن يؤكد أنه لا يكافح **liberté** ، بل **Freiheit** (ج) فإن عليه إذن أن يستشير هيجل طالبا منه النصح بشأن الحرية السلبية والحرية الإيجابية . ولا بد أن يستمتع ، بوصفه بورجوازيا صغيرا ألمانيا ، بالملاحظة الختامية في هذا الفصل .

ويمكن التعبير كذلك عن النقيضة كما يلي :

الحرية ، السمي المثالي الى الخلاص والنضال ضد الكائن الآخر	}	-	}	الفردية : الخلاص الفعلي والاستمتاع بوجودي الخاص
---	---	---	---	---

وبعد أن هيئ على هذا الفرار ، بواسطة **تجريد** رخيص ، الفردية من الحرية ، يزعم سانشو أنه لا يفعل الآن سوى المباشرة في تطيل هذا الفارق ويهتف :

« يا له من فارق بين الحرية والفردية ! » ( ص : ٢٠٧ ) .

ولسوف نرى أنه لم يحقق من هذا كله شيئا باستثناء هذه التناقض القليلة العامة ، وأن الفردية « بالمعنى المادي » تستمر بصورة أبهى ما تكون على السخوية في التسلسل في سياق الكتاب بأكمله جنباً الى جنب مع هذا التعريف للفردية .

« يستطيع المرء أن يكون حراً باطنياً بالرغم من حالة العبودية ، وأن يكن بكل تأكيد ، حيال أشياء متنوعة ، لكن ليس حيال جميع الأشياء ؛ بيد أن العبد لا يستطيع أن يكون حراً حيال السوط ، حيال المزاج الاستبدادي لسيده ، الخ » .

« ومن جهة أخرى ، فإن الفردية هي ماهيتي ووجودي الكاملان ، هي أنا نفسي . أنا حر مما تغطيت منه ؛ وأنا مالك ما هو في قبضتي أو ما أنصرف به . أنا خاصتي في جميع الاوقات وفي جميع الظروف ، إذا كنت فقط أعرف كيف أكون لنفسي ولا أتخلى عن نفسي للآخرين . أنا

(١) **liberté** ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) **puissance** ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ج) كلمة ألمانية تعني « الحرية » .



لا أستطيع أن أريد حقا حالة الحرية ، نظرا لاني لا أستطيع ... تحقيقها؛  
 ان كل ما أستطيع هو الرغبة فيها والطموح اليها، ذلك انها تظل مثلا أعلى،  
 شبحا . ان قيود الواقع تمزق جسدي عميقا في كل لحظة . بيد أنني اظل  
**ملكيتي الخاصة** . واذا كنت أخص سيدا ما بوصفي قنا ، فاني لا أفكر الا  
 في نفسي ، وفي مصلحتي الخاصة ؛ وصحيح ان ضرباته تصيبني : فانا  
 لست حرا منها ؛ بيد أنني لا **أتحملها الا في مصلحتي الخاصة** ، اما كسي  
 أخدعه بمظهر الصبر وأهدده بحيث يأمن ، واما ايضا كي لا اجلب على  
 نفسي بمقاومتي معاملة أسوأ . لكنني ما دمت أضع في ذهني بصورة دائمة  
 ذاتي ومصلحتي الخاصة « بينما الضربات تحتفظ بسلطانها عليه وعلى  
 قناه » فاني انتهر أول فرصة سانحة « يعني « يرغب «**» بطمح «**  
 الى أول فرصة سانحة تظل على اية حال « مثلا أعلى ، شبحا » «**» كي**  
 اسحق صاحب العبيد . اما اني أصبح بعدئذ حرا منه واتخلص من  
 سوطه : فنلك لن تكون الا نتيجة لانانيتي السابقة . ولعله يقال لي انسي  
 كنت حرا حتى في حالة العبودية ، حرا «**» في ذاتي «** او «**» باطنيا «** ؛ ومن  
 سوء الحظ ان «**» حرية المرء في ذاته «** ليست «**» الحرية فعليا «** ، كما ان  
 «**» باطنيا «** ليس «**» خارجيا «** . ومن جهة أخرى ، فقد كنت ذاتي ،  
**خاصتي كليا وبصورة تامة** ، باطنيا وخارجيا على حد سواء . وليس  
 جسدي «**» حرا «** من آلام التعذيب ولسعات السوط تحت سيطرة سيد  
 قاس ؛ بيد ان عظامي هي التي **تطلق تحت التعذيب ، وغضائلي هي**  
**التي تنتفض تحت الضربات ، وانا الذي اتلوه لان جسدي يتالم . ان**  
**حقيقة اني اتهد وارتعف تبين اني ما زلت أخص ذاتي ، اني ملكيتي**  
**الخاصة «** . ( ص : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ) .

ان صاحبنا سانشو، الذي يمثل هنا مرة أخرى دور القاص من أجل البورجوازيين  
 الصفار والقرويين ، يثبت هنا انه ظل على الدوام ، بالرغم من جميع الجلطات التي  
 تلقاها من قبل عند سرفانتس ، «**» مالك «** ذاته . وان تلك الصفحات تشكل بالاحرى  
 جزءا من «**» فرديته «** . انه «**» ملكيته الخاصة «** «**» في جميع الاوقات وفي جميع**  
**الظروف «** بشرط ان يعرف كيف يكون لنفسه . وبالتالي فان الفردية هنا شرطية  
 وورهن بذكائه ، وهي عبارة يقصد منها ذمامة قمينة بالعبيد . وان هذا الذكاء ليصبح  
 في وقت لاحق **الفكر عندما يباشر «** التفكير «**» في ذاته وفي «** مصلحته «**» — هذا التفكير**  
**وهله «** المصلحة «**» الوهمية اللذين هما «** ملكيته «**» الوهمية من الآن فصاعدا . وان هذا**  
**الذكاء ليستقيم فيما عدا ذلك في تحمل الضربات «** في مصلحته الخاصة «**» ، حيث تكمن**  
**الفردية مرة أخرى في فكرة «** المصلحة «**» ، وحيث لا «** يتحمل «**» الشر الا كيلا يصبح**

« مالك » « الاسوأ » . وان مظهرنا ثانيا لهذا الذكاء هو « ملكية » الاحتفاظ « بالفرصة السانحة الاولى » ، وبالتالي مجرد **تحتفظ ذهني (أ)** ، والمظهر الاخير هو « سحق » صاحب العبيد » بواسطة توقع ذهني ، وفي هذه الحالة فانه « مالك » هذا التوقع ، في حين أن صاحب العبيد هو الذي يسحقه بالفعل في الوقت الحاضر . وبالتالي فينبغي هو يوحد نفسه هنا مع **وعيه** ، الذي يسعى الى الاطمئنان بواسطة مختلف الحكم الحسية ، فانه يوحد نفسه في النهاية **مع جسده** ، بحيث يكون « ملكيته الخاصة » كليا ، خارجيا وباطنيا على حد سواء ، ما احتفظ بشرة من حياة ، حتى اذا كانت حياة لا شعورية خالصة . ان ظواهر من نمط قطعة « عظامه » وارتشاش عضلاته . الخ ، وهي ظواهر نقلت من لغة العلم الطبيعى **الأوحد** الى لغة الامراض ، وتمكن اثارها بواسطة الفالغانية في جسده المنزل حديثا عن المشقة حيث شققت نفسه ، كما راينا اعلاه ، او حتى في جسد ضفدع ميت — هذه الظواهر تشكل هنا في نظره برهانا على انه لا يبرح « ملكيته الخاصة » « كليا وبصورة كاملة » ، « باطنيا وخارجيا على حد سواء » ، وانه لا يبرح يملك زمام نفسه . ان نفس الحقيقة التي تثبت قوة وفردية صاحب العبيد ، ألا وهي أنه هو بالضبط من يجلد وليس شخصا آخر ، ان عظامه هو بالضبط التي « تطلق » ، وعضلاته هو هي التي ترتعش ، دون أن يكون في مقدوره أن يفعل شيئا — هذه الحقيقة بالذات تثبت لقديسنا هنا فرديته الخاصة وقوته الخاصة . وهكذا فانه حين يقيد الى عذاب سبانسو بوشو(١٥٤) لسورينام ، حيث يمحى عن تحريك يده او قدمه ، أو أي عضو آخر من أعضائه ، ولا بد له أن يتحمل كل ما يصنع له دون مقاومة ، في مثل هذه الظروف لا تستقيم فرديته وقوته في كونه قادرا على استخدام أعضائه ، بل في حقيقة كونها **أعضائه** بالذات . لقد انقلد هنا مرة أخرى فرديته باعتباره نفسه بصورة دائمة على أنه معين بصورة مفارقة — أحيانا وعيا خالصا ، وأحيانا جسدا لا شعوريا ( انظر « علم الظواهر » ) .

وعلى أية حال ، فان القديس سانشو « يتحمل » نصيبه من الضربات بمزيد من الكرامة بالمقارنة مع العبيد الفعلين . فمهما أخبر المرسلون العبيد ، في مصلحة أصحاب العبيد ، بأن من واجهم أن « يتحملوا » الضربات « في مصلحتهم الخاصة » ، فان العبيد لا يتخذون بمثل هذا الهراء . انهم لا يفكرون بكل برود وجبن بأنهم لولا ذلك « سيخرجون على أنفسهم معاملة أسوأ » ، كما أنهم لا يتوهمون أنهم « يخذعون صاحب العبيد بمظهر الصبر » — على النقيض من ذلك ، فهم يسخرون من جلاذيتهم ، وبهزاون من عجزهم ، هذا العجز الذي لا يستطيع حتى أن يجبرهم على اذلال انفسهم ،

(١) reservatio mentalis ، باللاتينية في النص الاصلى .

وهم يكتبون كل « ثاوه » ، وكل شكوى ، ما سمح لهم الآلم الجسدي بذلك . ( انظر شارل كونت ، **مبحث التشريع** ) . وهكذا ، فانهم ليسوا « ملاكهم » الخاصين لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل ملاك « تحديهم » فحسب ، الامر الذي يمكن التعبير عنه كذلك بالقول انهم ليسوا احرارا لا « باطنيا » ولا « خارجيا » ، بل احرار فقط من وجهة نظر واحدة ، ألا وهي انهم احرار « باطنيا » من الاذلال الذاتي ، وهو ما يشبثونه « خارجيا » ايضا . وبقدر ما يتعرض « شترنر » للضربات ، فانه يكون مالك الضربات ، وبذلك حرا من كونه لا يتلقاها ، وهذه الحرية وهذا الخلاص يشكلان فرديته .

ان القديس سانشو يرى ميزة خاصة لفرديته في تحفظه الذهني بشأن هربه عند « الفرصة السانحة الاولى » ، ولا يرى في « التحرر » الذي يتم الحصول عليه بذلك الا « نتيجة انانيته السابقة » ( انانيته الخاصة ، اي الانانية المتفقة مع نفسها ) ؛ ويترتب على ذلك انه يتوهم ان الزوج الثائرين في هايتي ( ١٥٥ ) والزوج الاقبين في جميع المستعمرات كانوا يريدون لا ان يحورروا **انفسهم** ، بل ان يحورروا « **الانسان** » . ان العبد الذي يحرم امره على التحرر يجب ان يكون قبلا قد تجاوز وجهة النظر القائلة ان العبودية تشكل « فرديته » . يجب ان يكون « **حرا** » من هذه « **الفردية** » . ومهما يكن من امر ، فان « **الفردية** » بالنسبة الى مثل هذا الفرد يمكن ان تستقيم في « **تعظيم** » نفسه . اما ان يؤكد « **المراء** » العكس فمعناه ان يطبق « مقياسا غربيا » على هذه الفردية .

وختاماً فان القديس سانشو يثار للضربات التي تلقاها بمخاطبة « مالك » « **فرديته** » ، صاحب العبد ، بالعبارات التالية :

« **ليست ساقى « حرة »** من عصا السيد ، لكنها ساقى ، ولا يمكن انتزاعها منى . فلينزعها منى وير ما اذا كان يملك ساقى بعد ! انه لن يجد في يديه سوى جثة هذه الساق ، التي ليست بساقى اذن بأكثر مما يكون الكلب الميت كلبا » ( ص : ٢٠٨ ) .

لكن ، « **فليز** » — هو سانشو الذي يحسب هنا ان صاحب العبد يريد ان يحصل على ساقه **الحية** ، على الأرجح لاستعماله الخاص — « **فليز** » ما يتبقى له بعد من ساقه التي « لا يمكن انتزاعها » . انه لا يحتفظ بشيء سوى خسارة ساقه ، وقد اصبح المالك وحيد الساق لساقه المنتزعة . واذا كان لا بد له ان يدبر الطاحون ثمانى ساعات يوميا ( ١٥٦ ) ، فانه هو الذي سيصبح في سياق الزمن ابليا ، وسوف تكون **البلالة « ملكيته »** اذن . و « **ليز** » القاضى الذي سيحكم عليه بذلك ما اذا كان يملك بعد دماغ سانشو « في قبضة يده » . لكن هذا لن يعود على سانشو المسكين الا بفائدة ضئيلة .

ان الملكية الاولى ، الجلالة الاولى قد اكتسبت !

وبعدما أضاف قديسنا اللثام ، بواسطة هذه الامثلة القمينة بناسك ، ويمدد كبير من الادب ، عن الفارق بين الحرية والفردية ، فانه يعطين بصورة مبالغتة تامة في الصفحة ٢٠٩ أن

« بين الفردية والحرية هوة أعماق أيضا من هذا الفارق الشفهي البسيط » .

ان هذه « الهوة الاعماق » تستقيم في استئناف التعريف الوارد اعلاه عن الحرية بمختلف انواع « التحولات » و « الانكسارات » وبواسطة حشر « بيانات عرضية » متعددة . ان قضايا عديدة تنشأ من تعريف « الحرية » على انها « الخلاص » : ثم يجب ان يكون الناس احرارا ( ص : ٢٠٩ ) ؛ الخ ، ومناقشات بشأن « مم » « هذه المصدر ذاته » . ( هنا ايضا لا يرى ، باعتباره بورجوازيا صغيرا المانيا ، في صراع المصالح الفعلية سوى مشاحنة بشأن تعريف « مم » يجب ان يكون الناس احرارا ، وفي هذا المجال من الطبيعي أن يبلو من المستغرب جدا في نظره ان « المواطن » لا يرغب في أن يكون حرا « من المواطنة » ، ص : ٢١٠ ) . ومن ثم ، مرة أخرى ، التأكيد بأن رفع حاجز هو اقامة حاجز جديد ، الامر الذي يؤدي الى أن « الطموح الى حرية معينة يتضمن على الدوام النية في سيطرة جديدة » ، ص ٢١٠ ( حيث نعلم بهذا الشأن ان البورجوازيين لم يقاتلوا في الثورة في سبيل هيمنتهم الخاصة ، بل في سبيل « سيادة القانون » — انظر اعلاه بشأن الليبرالية ) ؛ ومن بعد النتيجة بأن المرء لا يرغب في أن يتخلص مما « هو على هواه » ، مثلا نظرة الحبيبة التي لا تقاوم » ، ( ص : ٢١١ ) . وهذه نتيجة أخرى : ان الحرية « خيال » ( ص : ٢١١ ) ، « حلم » ( ص : ٢١٢ ) ، ومن ثم نعلم بصورة عابرة ان « صوت الطبيعة » يمكن أن يصبح هو الآخر في بعض الاحيان « فردية » ( ص : ٢١٣ ) ، لكن من الواجب من جهة أخرى أن يعتبر « صوت الله والضمير » من « عمل الشيطان » ، وهذا هو يتباهى : « ان مثل هؤلاء الزنادقة » ( الذين يرون ذلك من عمل الشيطان ) « موجودون : كيف سوف تتعاملون معهم ؟ » ( ص : ٢١٣ ، ٢١٤ ) . بيد ان طبيعتي ليست هي التي يجب ان تعدلني ، بل انا الذي يجب ان احدد طبيعتي . هكذا يتكلم الاناني المتفق مع نفسه . وان وعيي هو . كذلك « صوت للطبيعة » .

ويتبين لنا كذلك بهذه المناسبة ان الحيوان « يتصرف بصورة عاقلة جدا » ( ص : ٢١٤ ) . ونعلم فيما بعد أن « الحرية خرساء بشأن ما يجب ان يحدث بعدما اصبح حرا » ( انظر « نشيد الاناشيد لسليمان » ) . ويختتم القديس سانشو العرض

عن « الهوة الاعمق » الآتفة الذكر بين الفردية والحرية بتكرار مشهد الجلد بالعصا ، وهو يعبر هذه المرة عن نفسه بوضوح أعظم بشأن الفردية :

« حتى اذا لم اكن حرا ، وحتى اذا كنت مقيدا بألف غلر ، فاني موجود مع ذلك ، وانا لا اوجد في مستقبل ما او رجاء امر ما ، كالحرية ، كلا ، بل انا حاضر — حتى في جلد العبد الاكثر حقارة » ( ص : ٢١٥ ) .

وبالتالي فانه يقابل هنا بين نفسه و « الحرية » على انهما شخصان مختلفان ، وتصبح الفردية مجرد الوجود الراهن ، الحاضر ، وفي الحقيقة الحاضر « الاكثر حقارة » . ان الفردية هنا تسجيل بسيط للهوية الشخصية . ان شترنر ، الذي نصب نفسه أعلاه « الشرطة السرية للدولة » ، يجعل من نفسه هنا مصلحة الجوازات . « حاشا » ان « يفقد أي شيء » من « عالم الانسان ! » ( انظر « نشيد الاناشيد لسليمان » ) .

وفقا للصفحة ٢١٨ ، يستطيع المرء كذلك ان « يمتزل » فرديته من خلال « التفاني » ، « الخنوع » ، على الرغم من ان الفردية ، وفقا للصفحة السابقة ، غير قابلة للدمار ما دام المرء **موجودا** قط ، حتى في شكل الوجود الاكثر « حقارة » او « خنوعا » . وليس العبد « الاكثر حقارة » هو العبد « الاكثر خنوعا » ؟ وفقا لاحد الاوصاف السابقة للفردية ، لا يستطيع المرء ان « يمتزلا » الا اذا اعتزل **حياته** .

وفي الصفحة ٢١٨ ، تنتصب الفردية مرة أخرى بوصفها احد مظاهر الحرية ، بوصفها قوة ، ضد الحرية بوصفها خلاصا ! وفي عداد الوسائل التي يزعم سانشو انه يؤمن فرديته بها يرد ذكر « النفاق » و « الاحتيال » ( وسائل تستخدمها فرديتي لانه لا بد لها ان « تظن » لشروط العالم ) ، الخ ، « ذلك ان الوسائل التي استعملها تتحدد بماهيتي » . ولقد رأينا من قبل ان بين هذه الوسائل بلعبه **انعدام** اية وسيلة دورا رئيسيا ، كما اتضح كذلك من قبل من اجراءاته ضد القمر ( انظر أعلاه « المنطق » ) . ومن ثم ، طالبا للتغيير ، تقدم لنا الحرية على اعتبارها « **تحررا ذاتيا** » « يعني انني لا استطيع ان اتزود من الحرية الا بالقمر الذي تزودني به فرديتي » ، وهي صيغة نصادف فيها من جديد تعريف الحرية على انها **تقرير المصير** ، على انها فردية ، وهو التصريف الذي يرد عند جميع الايديولوجيين ، وعلى الاخص الايديولوجيين الالمان . وان هذا ليبرهن لنا بتقرير ان « الخراف » لا « تكسب » شيئا « اذا أعطيت حرية الكلام » ( ص : ٢٢٠ ) . اما تفاهة هذا المفهوم عن الفردية بوصفها تحررا ذاتيا فيتضح ولو من مجرد طويقه في تكرار الصيغ الاكثر ابتذالا عن الحرية المنوحة ،

والعق ، وفعل التحرر الذاتي ، الخ ، ( ص : ٢٢٠ ، ٢٢١ ) . ويلي ذلك تصور شاعري للتضاد بين الحرية بوصفها خلاصا والفردية بوصفها انكار هذا الخلاص :

« تثير الحرية غضبك ضد جميع الاشياء التي لست ابهاها » ( وبالتالي فهي فردية غامضة ، أو أن الطبايع الصفراوية ، غيزو مثلا ، لا تملك « فردية » في رأي القديس سانشو ؟ وهل أنا لا استمتع بذاتي في غضبي ضد الآخرين ؟ ) ، « والانانية تدعوك الى الفرح بنفسك ، الى المتعة الذاتية » ( واذن فالانانية هي الحرية السعيدة ؛ وعلى أي حال ، فقد سبق لنا أن اخترنا الفرح والمتعة الذاتية للاناني المتفق مع نفسه ) . « ان الحرية هي وتبقى حنينا » ( فكان الحنين لم يكن كذلك سمة مميزة . المتعة الذاتية لأفراد من تكوين خاص ، وعلى الاخص التكوين المسيحي – الالماني – وهل يجب ان « نضيع » مثل هذا الحنين ؟ ) « ان الفردية حقيقة تبطل من ذاتها كل الالزام الذي يمكن ان يكون عقبة في طريقك الشخصي » ( وفي هذه الحالة اذن ، حتى الفاء الالزام ، كانت فرديتي فردية مسدودة . وانه لما يميز مرة أخرى البورجوازي الصغير الالماني أن جميع العوائق والحواجز تسقط بالنسبة اليه « من تلقاء ذاتها » ، ما دام هو نفسه لا يحرك اصبعاً صغيرة قط ، وبقوة المادة يحول تلك العقبات التي لا تسقط « من تلقاء ذاتها » الى فرديته الخاصة . ويمكن ان نلاحظ بصورة عابرة ان الفردية تظهر هنا بوصفها **شخصاً** فاعلاً ، بالرغم من أنها تردى درجة فيما بعد الى مرتبة الوصف البسيط للمالك ) ( ص : ٢١٥ ) .

وتظهر النقيضة نفسها مرة أخرى في الشكل التالي :

« باعتبارك مالكا ، فانك حر فعلياً من كل شيء » ، وما بقي عالقا بك قد قبلته انت نفسك ، بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر . ان المالك انسان **مولود حراً** ، اما الانسان الحر ، من جهة أخرى ، فليس سوى انسان راغب في الحرية » .

وعلى أية حال ، فان القديس سانشو « يعترف » في الصفحة ٢٥٢ « ان كل امرئ **يولد انساناً** ، وبالتالي من وجهة النظر هذه فان جميع الولدان متساوون » .

ان ما « لم تتخلص منه » بوصفه مالكا هو « بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر » ، كما في حالة جلديات العبد الوارد ذكره اعلاه – اسهاب مبتذل ! – وبالتالي فسان

الفردية الخاصة ترتد هنا الى الفكرة الوهمية بأن القديس سانشو يمحض ارادته  
تبنى واحتفظ بكل شيء لم « يتخلص » منه ، مثلا الجوع حين لا يملك مالا . واذا  
تركنا جانبا عددا كبيرا من الامور ، مثلا اللهجة ، وداء الخنازير ، والبواسير ، والفقر ،  
والعرج ، والزام التفلسف المفروض عليه من قبل تقسيم العمل ، النخ ، النخ - واذا  
تركنا جانبا حقيقة انه لا يتوقف عليه في حال من الاحوال ما اذا كان « يقبل » هذه  
الامور او لا يقبلها ، فانه لا يملك بعد - حتى لو قبلنا مقدماته لبرهنة واحدة - الا  
الاختيار بين امور محددة موجودة في مجال وجوده ؛ ولم تنشئها فرديته الخاصة في  
حال من الاحوال . ومثال ذلك انه لا يملك ، بوصفه فلاحا ايرلنديا ، الا ان يختار بين  
تناول البطاطا او الموت جوعا ، وهو ليس حرا دائما في القيام بهذا الاختيار . وفي  
الصيغة المستشهد بها اعلاه يجب على المرء ان يسجل ايضا ذلك الابدال الجميل الذي  
يوجد بصورة مباشرة ، كما في الحقوق ، « القبول » مع « الاختيار » و « طيبة  
الخاطر » . وبالمناسبة ، فان شيئا في سياق الكتاب او خارجه لا يتيح لنا ان تؤكد  
ما يقصده القديس سانشو بالانسان « المولود حرا » .

اليس الشعور المقبول منه شعورامغروسا فيه ايضا؟ اولسنا نعلم منذ الصفحتين  
٨٤ و ٨٥ ان المشاعر « المغروسة » ليست في حال من الاحوال مشاعر « شخصية » ؟  
وفيما عدا ذلك ، فانه يتبين هنا ، كما رأينا من قبل بخصوص كلوبستوك ( الذي  
يورد كمثال ) ، ان السلوك « الشخصي » لا يتفق في حال من الاحوال مع السلوك  
الفردى ، بالرغم من ان المسيحية قد « وافقت » كلوبستوك جيذا فيما يبدو ولم تقف  
« حجر عثرة في طريقه » في حال من الاحوال .

« ان المالك لا يحتاج لان يتحرر ، ما دام يرفض منذ البداية كل شيء  
ما عدا نفسه . . . وحتى حين كان تحت سلطان احتراماته الصيبانية  
الساذجة ، فانه مع ذلك يعمل سلفا كي « يتحرر من هذا السلطان » .

وهكذا فان المالك الذي لا يحتاج لان يتحرر يعمل سلفا ، منذ طفولته ، كي  
يتحرر ، وهذا كله ، كما رأينا ، لانه انسان «مولود حرا» . «وتحت سلطان احتراماته  
الصيبانية » يفكر سلفا ، بكل حرية ، او ايضا بصورة شخصية ، في هذا السلطان  
الخاص به . لكن هذا يجب الا يدهشنا : لقد رأينا من قبل في بداية العهد القديم اي  
غلغل معجزة هو الاناني المتفق مع نفسه .

« **تعمل الفردية في أحشاء الانثى الصغير وتزوده بما يرغب فيه** » « الحرية » .

ليس شترنر هو الذي يحيا ، بل « **الفردية** » هي التي تحيا ، و « **تعمل** » ، و « **تزود** » في **باطنه** . وانا لنرى هنا أن الفردية ليست وصفا للمالك ، بل المالك هو **أسباب** الفردية .

وكما رأينا ، فقد كان « **الخلاص** » في أوجه خلاصا من الذات ، انكارا للذات . ورأينا كذلك من جهة أخرى أنه عارضه « **بالفردية** » بوصفها تأكيداً للذات ، بوصفها مصلحة شخصية . بيد أننا رأينا كذلك أن هذه المصلحة الشخصية لم تكن بدورها إلا **انكارا للذات** .

ولقد شعرنا بصورة الية طوال فترة من الزمن أن « **المقدس** » مفتقد . بيد أننا نكتشفه مجددا بصورة مباغتة ، وهو في حالة شديدة من الاضطراب ، في الصفحة ٢٢٤ ، في نهاية القسم من الفردية ، حيث يثبت هويته بهذه الصيغة الجديدة .

« **ان موقعي من أمر أنا معني به بصورة أنانية** » ( أو غير معني على الإطلاق ) « **يختلف عن موقعي من أمر أنا أخدمه** » ( لو أنا معني به ) « **بصورة منزهة** » .

بيد أن القديس ماكس غير راض عن هذه القطعة المرموقة من اللغو التي « **قبلها** » بمحض اختياره وبكل طيبة خاطر . « **ان المرء** » الذي طواه النسيان طويلا يعاود ظهوره بصورة مباغتة على المسرح في هيئة الحارس الليلي المكلف بالتحقق من هوية **المقدس** ، ويعلن أنه

« **يستطيع أن يقدم العلامة المميزة التالية : حيال الاول يستطيع أن اخطيء أو ارتكب خطيئة** » ( يا له من لغو مرموق ! ) « **أما الآخر فلا يستطيع سوى أن ايهده** ، اردء ، احرم نفسي منه ، يعني افعل شيئا سخيفا » ( يترتب على ذلك أنه يمكن بذلك أن يبدد نفسه ، يمكن أن يحرم نفسه من نفسه ، يمكن أن يحرم من نفسه - يمكن أن يحرم من الحياة ) . « **ان كلا هذين المنظورين يمكن أن يطبقا على حرية التجربة** » نظرا لأنها تعتبر تارة على أنها المقدس وتارة لا تعتبر على هذا الفرار ، أو كي نستأنف تعابير القديس سانشو الأكثر تعقيدا « **لأنها تعتبر جزئيا على أنها حرية يمكن منحها أو سحبها وفقا للقروف** » ، وجزئيا على أنها حرية مقدسة في **جميع القروف** » ( ص : ٢٢٤ ، ٢٢٥ ) .



ان سانشو يثبت هنا مرة اخرى « تفهمه » « الشخصي » في مسألة حرية التجارة ورسوم الحماية . وان هذا يلقي على عاتقه « رسالة » ايراد حالة وحيدة اعتبرت حرية التجارة فيها « مقدسة » (١) لانها « حرية » ، و (٢) « في جميع الظروف » . ان المقدس لنافع لجميع الاغراض .

وبعدما انشئت الفردية بصورة مصطنعة كما رأينا سابقا ، بواسطة نقائض منطقية والحيلة الظواهرية عن « التحدد بصورة مفارقة » ، انطلاقا من « حرية » نسجت سابقا من أجل هذه الغاية - وبهذه المناسبة فان القديس سانشو « طرح » في الفردية جميع الاشياء التي ناسبته ( الجلدات مثلا ) ، وفي الحرية جميع الاشياء التي لم تناسبه - نعلم اخيرا ان هذا كله ليس الفردية الحقيقية بعد .

انه ليقرر في الصفحة ٢٢٥ :

« ليست الفردية فكرة في حال من الاحوال ، كما هي حال الحرية ، الخ ، فهي ليست سوى وصف للمالك » .

ولسوف نرى ان هذا « الوصف للمالك » يستقيم في اتيار الحرية في الانكسارات الثلاثة التي ينسبها القديس سانشو اليها - الليبرالية والشيوعية والانسية - متفهما اياها في حقيقتها ، ومن بعد مسميا هذه الحاكمة ، البسيطة جدا وفقا لقواعدها المنطقية ، وصف الانا الحقيقية .

.....

ان كل الفصل عن الفردية الخاصة يتقلص الى مجموعة من التقريزات الداتية الاشد تفاهة التي يعزى البورجوازي الصغير الالمانى نفسه بها عن عجزه الخاص . وانه ليفكر ، مثله كمثل سانشو بالضبط ، ان جميع الاشياء في صراع المصالح البورجوازية ضد بقايا الاقطاعية والملكية المطلقة في البلدان الاخرى لا تدور الا حول مسألة مبدئية: « يجب ان يتحرر الانسان » ؟ (انظر اعلاه « الليبرالية السياسية »). وبالتالي فانه لا يرى في حرية التجارة الا حرية بين الحريات ، ويسهب في الحديث على طريقة سانشو بقدر عظيم من الابهة عما اذا كان ينبغي « للانسان » ان يستمتع بحرية التجارة « في جميع الظروف » او لا . وحين تتعرض لمطامحه الى الحرية لانها يائس ، كما هو محتوم في مثل هذه الشروط ، فانه يعزى نفسه اذن ، مثل سانشو ايضا ، بأن « الانسان » ، او هو نفسه ، لا يستطيع « ان يصبح حرا من جميع الاشياء » ، وان الحرية تصور مبهم حتى الدرجة القصوى ، وانه حتى مترنخ وشارل العاشر استطاعا ان يستنجدا « بالحرية الحقيقية » (١ ص : ٢١٠ من « الكتاب ») ، ويكفي ان يشار هنا الى ان الرجعيين بالضبط ، وعلى الاخص المدرسة التاريخية والرومانسيين (١٥٧) - مرة اخرى مثل سانشو تماما - هم الذين يرون الحرية الحقيقية في الفردية - فردية الفلاحين التيروليين على سبيل المثال ، وعلى

العموم في خصوصية الافراد ، وعلى صعيد اوسع خصوصية المحلات والاقاليم والراتب الاجتماعية . - وان البورجوازي الصغير ليعزي نفسه كذلك بأنه سوف يعوض ، بوصفه ألمانيا ، حتى اذا لم يكن حراً ، عن جميع الآلام بفرديته الخاصة التي لا جدال فيها . ومرة أخرى مثل سانشو لا يرى في الحرية قوة يمكنه الحصول عليها ، وبالتالي يجعل من عجزه الخاص قوته الوحيدة .

ان ما يهمس به البورجوازي الصغير الألماني في أعماق نفسه الهادئة كي يحصل على العزاء يوفق به صاحبنا البرليني بصوت مرتفع على انه لفنة فكرية عبقرية . انه فخور بفرديته الخاصة التافهة وبثفاهته الخاصة .

### ٥ - المالك

بشان « انكسارات » المالك الثلاثة : « قوتي » ، و « تعاملي » ، و « متعني الذاتية » ، انظر « اقتصاد المهد الجديد » . سوف ننتقل مباشرة الى اول هذه الانكسارات .

### ٢ - قوتي

١- ان للفصل عن القوة ، بدوره ، بنية ثلاثية الاجزاء : حيث يعالج : ١ - الحق ، ٢ - القانون ، ٣ - الجريمة . وكما يخفي هذه الطبيعة الثلاثية الاجزاء ، يلجأ سانشو على الاغلب ، في كثير من المعاناة ، الى « الحدث العرضي » . وانا تقدم هنا المضمون الكامل في شكل جدول ، مع الإدراجات العرضية الضرورية .

### ١ - الحق

#### ١ - التكريس عامة

مثال آخر على المقدس هو الحق .

الحق ليس انسا

= ليس حتى

= حق الغير

= حقاً قائماً

= حق الغير

= حقاً صادراً عن الآخرين ( ليس عني )

= حقاً معطى من الآخرين

= ( الحق الذي يمنحني اياه امرؤ ،

الحق المخصص لي ) . ( ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥ )

المقدس

**ملاحظة رقم ١** - سوف يعجب القارئ بسبب ظهور الطرف الثاني من المعادلة رقم ٤ بصورة مفاجئة في المعادلة رقم ٥ على أنها الطرف الأول المتعلق بالطرف الثاني من المعادلة رقم ٣ . بحيث يظهر في مكان « الحق » بصورة مفاجئة ، في الطرف الأول ، « كل حق قائم » . ويقصد القديس سانشو من ذلك التظاهر بأنه يتحدث عن الحق القائم **الغلي** ، بينما هو لا يفكر في ذلك في حال من الأحوال . انه لا يتحدث عن الحق الا بقدر ما هو مائل على أنه « محمول » مقدس .

**ملاحظة رقم ٢** - بعدما حدد الحق على أنه « حق الغير » ، يمكن أن يعطى الاسماء التي تحلو لك مثل « حق السلطان » ، « حق الشعب » ، الخ ، وفقا لرغبة القديس سانشو في تحديد الغريب الذي يتلقى منه الحق موضع البحث . ويتيح هذا لسانشو أن يمضي الى القول أن « الحق الغريب ممنوح من الطبيعة » من الله ، من الاقتراع الشعبي ، الخ « ( ص : ٢٥٠ ) ، وبالتالي « ليس مني » . وان السذاجة الوحيدة في كل ذلك هي الطريقة التي يحاول قديسنا بها، من خلال استخدام الترادف، ان يعطي بعض مظاهر التطور للمعادلات الواردة اعلاه .

« فليعتبرني بعض الحمقى على حق » ( ماذا لو كان هو نفسه الاحمق الذي يعتبر نفسه على حق ؟ ) ، « فاذا حقى يصبح موضع الشبهة في الحال بالنسبة الي » ( انه ليكون من المرفوب فيه ، في مصلحة « شترنر » نفسه ، أن يكون الامر كذلك ) . « لكن حتى اذا اعتبرني رجل حكيم على حق ، فان هذا لا يعني بعد اني على حق . ومهما يكن من امر ، فاننا حتى الآن قد سمعنا الى **هذا الحق** (١) . اننا ننشد الحق ، ولهذه الغاية نتوجه الى **المحكمة** ... لكن ما الذي اطلبه من المحكمة العليا للرقابة ، حق الرقابة » ( ص : ٢٤٤ ، ٢٤٥ ) .

لا بد للمرء ان يعجب بالاستخدام الماكر للترادف في هذه الجملة البارعة . ان الاعتراف بالحق بالمعنى الحوارى المادي يوجد مع الاعتراف بالحق بالمعنى القضائي . وان ما هو اكثر اهلا للاعجاب الايمان القادر على نقل الجبال في الفكرة بأن المرء « يتوجه الى المحكمة » طلبا للذة اثبات حقه - وهو ايمان يفسر المحاكم بهوس

(١) باللاتينية تعني كلمة **recht** « الحق » - لكن **recht raben** تعني «على صواب» . ويستخدم شترنر في هذه الفقرة بامرها كلمة **recht** بالمعنيين .

## المقاضاة ★ .

وأخيرا فإنه مما يسترعى الانتباه أيضا البراعة التي يهرّب بها سانشو بادىء الأمر - كما هي الحال في المعادلة رقم ٥ أعلاه - الاسم الأكثر تشخيصا ، « حق السلطان » في هذه الحال ، كيما يكون قادرا بمزيد من الحسم فيما بعد على اقحام مقولته المعمومة « حق الغير » .

الحق الغريب	=	ليس حقي
أن يكون لي حق الغريب	=	ألا أكون على حق ( صواب )
	=	ألا يكون لي أي نوع من الحق
	=	أن أكون عديم الحق . ( ص : ٢٤٧ )
حقي	=	ليس حَقِّك
	=	بِغالبك
حَقِّك	=	باطلي .

**ملاحظة :** « أنك ترغب في أن تكون على حق ضد الآخرين » ( يجب أن يقرأ : أن تكون في حق ) . « لكن هذا مستحيل ، فبالنسبة إليهم سوف تظل على الدوام في « الباطل » ، لأنهم لن يكونوا خصومك إذا لم يكونوا كذلك في « حقهم » . لسوف « يعتبرونك » بصورة دائمة « على باطل » ... إذا تمسكت بمبادئ الحق ، فإنك لن تفلت أذن من ... المنازعات القضائية » ( ص : ٢٤٨ ، ٢٥٣ ) .

★ ( أن الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة : [ أن الفكرة التي يملكها القديس جال المفعل عامة من الحكمة يمكن استخلاصها من حقيقة أنه يستشهد بالحكمة العليا للرقابة كمنال ، وهي التي لا يمكن على الأكثر إلا للذين بروسي أن يعتبرها محكمة حقيقية - محكمة لا تستطيع أن تتخذ مسوى الإجراءات الإدارية ، لكنها عاجزة سواء من انزال العقوبات أو من تسوية الدعاوى المدنية . وماذا يهم قديسا الذي لا معنى قط للأفراد الواقعيين أن يكون القضاء والأدلة ، المنفصلان أو المتطابقان على نمط رعي ، مقابلين لمرحلتين للإنتاج مختلفتين كل الاختلاف بالنسبة الى الأفراد .

ان المادلات المذكورة أعلاه تحول هنا الى « دعوة » و « رسالة » و « واجب » ، وهي الوسايا الاخلاقية التي فرضها القديس ماكس في الضمير القلق لخادمه الأمين شيليفا . ومثله مثل ضابط صف بروسي ( ان « دركيه » الخاص ينطق بغمه ) ، يخاطب القديس ماكس شيليفا بصفة الغائب : انه سيهتم بأن يظل حقه في الاكل غير منقوص الخ . ان « حق البروليتاريين في الاكل لم » ينقص « قط » ، ومع ذلك فإنه يحدث « بصورة طبيعية تماما » أن يكونوا على الاغلب عاجزين عن « ممارسة » هذا الحق .

« فلندرس في هذه الإثناء الموضوع من زاوية أخرى » . ان في مقلود القديس سانشو الآن : وقد قدم على هذا الفرار اثباتا بينا على معرفته بالحق ، أن يقتصر على تعريف الحق مرة أخرى على أنه المقدس ، ويستأنف بهذه المناسبة بعض التبعات المعطاة للمقدس من قبل أن يقرنها بكلمة « حق » .

« اليس الحق مفهوما دينيا ، يعني شيئا مقدسا ؟ » ( ص : ٢٤٧ ) .  
« من يستطيع أن يسأل عن « الحق » أن لم يفعل من وجهة نظر دينية ؟ »  
( المصدر ذاته ) .

« الحق » في ذاته ولاجل ذاته » . وبالتالي دونما علاقة بي ؟ « الحق المطلق » ! وبالتالي المنفصل عني - شيء كائن « في ذاته ولاجل ذاته ! » - مطلق ! حق أزلي ، مثل الحقيقة الأزلية - « القدس » ( ص : ٢٧٠ ) .

« انك ترد في هلع امام الآخرين لانك تحسبانك ترى شيخ الحق ينتصب الى جانبهم ! » ( ص : ٢٥٣ ) .

« انك تزحف كيما تكتسب حظوة الشيخ » ( المصدر ذاته ) .

« ان الحق هاجس يوحى به شيخ » ( تركيب القضيتين السابقتين ) .  
( ص : ٢٧٦ ) .

« ان الحق ... فكرة ثابتة » ( ص : ٢٧٠ ) .

« ان الحق روح ... » ( ص : ٢٤٤ ) .

« لان الحق لا يمكن ان يعطى الا من قبل روح » ( ص : ٢٧٥ ) .

ويوضح القديس سانشو الآن مرة أخرى ما أوضحه من قبل في العهد القديم ، اي ما هي « الفكرة الثابتة » ، مع هذا الفرق الوحيد ، الا وهو أن « الحق » يظهر هنا في كل مكان بوصفه « مثالا آخر » من « الفكرة الثابتة » .

« الحق في الاصل فكري ، يعني ان هذا الفكر » (!) « يملك أصله في » . لكن حالما انبثقت مني » ( في الحديث الشائع أقلت من بين أصابعي ) ، « حالما تكون الكلمة » قد لفظت ، فان الكلمة تصبح جسدا اذن » ( ويستطيع القديس سانشو ان يأكل منه حتى الشيخ ) ، « فكرة ثابتة » - ( ولهذا السبب فان كتاب شترنر بتشكيل من « أفكار ثابتة » « انبثقت » « منه » ،

لكننا امسكنا نحن بها واوقفناها في « دار الإصلاح » الدائمة الصيت ) .  
**« غنقلد »** ( بعدما انفصل الفكر عنه ) « لا أستطيع الانفصال عنه ؛ فمهما  
 تلويت وتلفت ، فانه ينتصب امامي » ( ان الضفيرة ذاتها تتدلى خلف  
 ظهره ) ( ١٥٨ ) . **« وهكذا كان الناس عاجزين عن استعادة التحكم في هذه  
 الفكرة عن « الحق » التي خلقوها بأنفسهم . ان خليقتهم قد جمحت .  
 ذلك هو الحق المطلق ، الذي حل رباطه »** ( يا للترادف ! )  
**« وفصل عني . وما دمنا نبجله على انه مطلق ، فاننا لا نستطيع ان نلتهمه  
 من جديد ، وهو يجرDNA من قوتنا الخلاقة ؛ ان الخليقة اكثر من الخالق :  
 وهي توجد في ذاتها ولاجل ذاتها . لا تسمحوا للحق ان يذهب حرا بعد  
 الآن ... »** .

( سوف نتبع هذه النصيحة في الحال ونقيد هذه العبارة حتى اشعار  
 آخر ) ( ص : ٢٧٠ ) .

واما جر القديس سانشو الحق على هذا الفرار عبر جميع المحن الممكنة  
 للتقديس بالنار والماء ، اما كرسه ، فقد دمره في الوقت ذاته .

**« مع الحق المطلق ، يزول الحق نفسه ، وفي الوقت ذاته تلى سيطرة  
 مفهوم الحق »** ( التراتب ) ، **« ذلك انه يجب الا ينسى ان المفاهيم والافكار  
 والمبادئ قد سادت علينا حتى الآن ، وان يبين هؤلاء السادة لعب مفهوم  
 الحق او مفهوم العدالة احد الادوار الرئيسية »** ( ص : ٢٧٦ ) .

اما ان الحقائق الحقوقية تتخذ هنا مرة اخرى مظهر سيطرة مفهوم الحق وان  
 شترنر يقضي على الحق سلفا حين يجعل منه مفهوما ، وبالتالي المقدس ؛ فذلك امر  
 قد اعتدناه من قبل . انظر بهذا الشأن « التراتب » . وعند شترنر ان الحق لا ينشأ  
 عن الشروط المادية التي يحيا البشر فيها وما ينجم عن ذلك من نزاعات ، بل عن  
 صراهم ضد مفهومهم الخاص الذي يجب أن « ينزعه من رؤوسهم » . انظر القسم  
 عن « المنطق » .

ان هذا الشكل الاخير لتكريس الحق يتضمن كذلك الملاحظات الثلاث التالية :

الملاحظة الاولى :

**« ما دام هذا الحق الغريب يتطابق مع حقي ، فمن الطبيعي اني اجسد  
 هذا الاخير فيه ايضا »** ( ص : ٢٤٥ ) .

ولندع القديس سانشو يتأمل هذه العبارة لفترة من الزمن .

#### الملاحظة الثانية :

« اذا تسربت اليه مصلحة انانية ، فسد المجتمع في الحال ... كما كانت مثلا حال المجتمع الروماني بقانونه المدني المعد على أكمل وجه » (ص: ٢٧٨).

ووفقا لذلك ، فلا بد أن المجتمع الروماني كان من البداية مجتمعا رومانيسا فاسدا ، مادامت المصلحة الانانية واضحة في « الجداول العشرة » (١٥٦) بصيغة أكثر حدة مما هي عليه في « القانون المدني المعد على أكمل وجه » للعصر الامبراطوري . وهكذا فإن القانون المدني ، في هذه الذكرى التاسعة من هيفل ، يعتبر عرشا للانانية وليس للمقدس . وانه لفي مقدور القديس سانشو هنا أيضا أن يفكر جيدا بمدى ارتباط القانون المدني ( Priva Recht ) بالملكية الخاصة ( Privateigentom ) وما يتضمنه فضلا عن ذلك من العلاقات الحقوقية المديدة الأخرى ( راجع الملكية الخاصة والدولة والحق ) التي لا يملك القديس ماكس ما يقوله عنها سوى أنها المقدس .

#### الملاحظة الثالثة :

« على الرغم من أن الحق مشتق من المفهوم ، فانه مع ذلك لا يأتي الى الوجود الا لانه يخدم حاجتنا » .

هذا ما يقوله هيفل ( فلسفة الحق ، الفقرة : ٢٠٩ ، الملحق ) الذي ورث عنه قديسنا تراتب المفاهيم في العالم الحديث . وهكذا فإن هيفل يفسر وجود الحق بالحاجات التجريبية للأفراد ولا ينقل المفهوم الا بواسطة تأكيد بسيط . وان المرء ليستطيع أن يرى كيف أن هيفل يتقدم بصورة أكثر مادية بصورة لا متناهية من القديس سانشو ، هذه « الأنا من لحم ودم » .

#### ب - التملك بالنقيضة البسيطة

١ ) حق الانسان	-	حفي
ب) الحق الانساني	-	الحق الاناني
ج) حق الغير = الحصول على الحق من الآخرين	-	حقي = الحصول على حفي من نفسي

( د ) الحق هو ما يعتبره } - { الحق هو ما اعتبره  
الإنسان صالحا } أنا صالحا

« هذا هو الحق الاناني : هذا صالح لي ، وبالتالي فان هذا هو الحق  
( في مواضع مختلفة ، والعبارة الاخيرة واردة في الصفحة ٢٥١ ) .  
الملاحظة الاولى :

« أما أنا فاني أعطي نفسي الحق في القتل ما دمت لا احظر على نفسي  
الجريمة ، ولا أراجع أمامها كما لو كانت باطلا » ( ص : ٢٤٩ ) .

ويجب أن يقرأ هذا : اني **أقتل** ما دمت لا احظر على نفسي هذا الفعل ، ما  
دمت لا **أراجع** أمام الجريمة . وان هذه العبارة بأكملها اسهاب متبجح للمعادلة  
الثانية في النقيضة ج ، حيث عبارة « الحصول على الحق » قد فقدت معناها .  
الملاحظة الثانية :

« اني أقرر ما اذا كان الحق في **باطني** ؛ فخارجا مني لا وجود لاي حق »  
( ص : ٢٤٩ ) - « هل نحن ماهو **فيينا** ؟ كلا ، ليس أكثر مما هو  
خارجا منا ... بالضبط لاننا لسنا الروح الذي يسكن **فيينا** ، لهذا  
السبب بالذات يجب علينا أن نسقطه **خارجا منا** ... نفكر به على أنه  
موجود **خارجا منا** .. في **العالم الآخر** » ( ص : ٤٣ ) .

وهكذا ، وفقا لصيغته الخاصة في الصفحة ٤٣ ، لا بد للقدس سانشو أن  
يسقط مرة أخرى الحق الذي كان « فيه » « خارجا منه » ، وفي الحقيقة « في العالم  
الآخر » . لكن اذا ما اراد مرة أن يملك الاشياء بهذه الطريقة ، فانه يستطيع اذن  
أن يسقط « في ذاته » الاخلاق والدين وكل شيء « مقدس » ، ويقرر ما اذا كان  
ذلك « فيه » الاخلاقي والديني والمقدس - « خارجا منه لا وجود لاي » اخلاق أو دين  
أو قداسة - كيما يسقط بعد ذلك ، وفقا للصفحة ٤٣ ، هذه الامور خارجا منه ، في  
العالم الآخر . وبذلك يتحقق « احياء جميع الاشياء » وفقا للنموذج المسيحي .  
الملاحظة الثالثة :

« خارجا مني لا وجود لاي حق . ان ما اعتبره صالحا لي هو حق . ومن  
الممكن انه لا يبرح بعد ، لهذا السبب ، حقا بالنسبة الى الآخرين »  
( ص : ٢٤٩ ) .



ويجب أن يقرأ هذا : أن ما اعتبره صالحا لي حق بالنسبة اليّ ، لكنه ليس لهذا السبب حقا بالنسبة الى الآخرين . ولقد صار لدينا حاليا ما يكفي من الامثلة على « وثبات البرغوث » الترادفية التي يقوم بها القديس سانشو بكلمة « حق » . الحق والصواب ، و « الحق » الحقوقي ، وما هو « حق » اخلاقيا ، وما يعتبره ، « حقا » ، الخ ، - هذا كله يستخدم خبط عشواء ، مثلما يلائمه . فليجرب القديس سانشو أن يترجم فرضياته عن الحق الى اية لغة أخرى ، فيتضح لغوه كل الوضوح في الحال . وما دام هذا الترادف قد عولج بصورة وافية في القسم عن « المنطق » ، فانه يكفينا هنا أن نحيل القارئ اليه .

ان الصيغة المذكورة أعلاه تقدم كذلك البنا في « التحولات » الثلاثة التالية :

أ - « ما اذا كنت على حق ام لا ، هذا ما لا يمكن أن يكون عليه حكم آخر سواي . ان كل ما يستطيع الآخرون أن يقرروه هو ما اذا كانوا يوافقون على حقي ، وما اذا كان يملك قيمة بالنسبة اليهم أيضا » . ( ص : ٢٤٦ ) .

ب - « مما لا ريب فيه أن المجتمع يريد أن يبلغ كل شخص حقه ، لكن الحق المكرس من المجتمع فقط . الحق الاجتماعي ، ليس الحق الخاص بكل شخص » ( يجب أن يقرأ هذا : « ملكية كل شخص » - فكلية « حق » لا معنى لها على الاطلاق هنا . ومن بعد يستطرد بكل تبجح : ) « أنا ، على أية حال ، أمنع نفسي الحق أو أستولي عليه من سلطتي المطلقة الصلاحية ... مالك وخالق حقي » ( « خالق » بقدر ما يعلن أولا الحق على أنه فكرة ومن بعد يزعم أنه عاد فامتصه ) . « اني لا أعترف بأي مصدر آخر للحق سوى نفسي - لا الله ، ولا الدولة ، ولا الطبيعة ، ولا الانسان ، لا الحق الالهي ولا الحق الانساني » . ( ص : ٢٦٩ ) .

ج - « ما دام الحق الانساني هو على الدوام حق معطى ، فليس المقصود قط في واقع الامر الامتناع ، يعني تناقلا يقدمه البشر لبعضهم بعضا »

( ص : ٢٥١ ) .

ومن جهة أخرى ، فان الحق الاناني هو الحق الذي امتنحه لنفسه او استولي عليه .

ومهما يكن من أمر ، « لنقل في الختام انه يمكن ان يتبين » انه في العصر الانفي لسانشو - ليس الحق الاناني الذي يتفق الناس بشأنهم بعضهم بعضا مختلفا اختلافا كبيرا عن ذلك الحق الذي « يمنحه » الناس او « يتسامحون به » الواحد الى الآخر .

## الملاحظة الرابعة :

« ختاماً بقي لي ان امتص هذا التعبير الهجين الذي لم اشأ استخدامه الا حين كنت اتقّب في أحشاء الحق ولم أتمكن الا ان أسمح على الأقل للكلمة بالبقاء . ومهما يكن من امر ، فان الكلمة تفقد في الواقع معناها جنباً الى جنب مع المفهوم . ان ما سميتُه حتي ليس بعد الآن حقاً على الإطلاق » ( ص : ٢٧٥ ) .

يمكن لأي امرئ ان يرى من أول نظرة السبب في أن القديس سانشو سمح « لكلمة » الحق بالبقاء في التناقض الواردة أعلاه . فما دام لا يبالغ مطلقاً **مضمون** الحق ، وبالأحرى ان ينقده ، فإنه لا يستطيع ان يتظاهر بأنه يتحدث عن الحق الا اذا احتفظ على الأقل **بكلمة** حق . ولو أن **كلمة** حق حذفت من **التقيضة** ، فان كل ما سبى اذن هو « أنا » ، و « لي » ، والأشكال الصرفية الأخرى لصير المتكلم . وعلى أي حال ، فقد كانت الأمثلة وحدها تدخل في كل مرة نوعاً من المضمون الذي لم يكن ، كما رأينا ، سوى لغو خالص من نمط : اذا دلت فاني أقتل اذن ، الخ ، حيث لا يمكن لكلمات « حق » ، و « على حق » ، الخ ، الا بهدف إخفاء اللغو الخالص واعطائه نوعاً من الارتباط بالنقيضة . ولقد كان **الترادف** لا يستهدف منه أيضاً الا خلق مظهر معالجة نوع ما من المضمون . وعلى أي حال ، فان المرة يستطيع ان يرى في الحال المصدر **الترادف** الذي توفره هذه الثروة الجوفاء عن الحق .

وهكذا فان كل « التنقيب في أحشاء الحق » يرتد بالنسبة الى القديس سانشو الى « استخدام التعبير الهجين » و « السماح على الأقل **لكلمة** بالبقاء » ، لانه كان عاجزاً عن قول أي شيء عن **الموضوع ذاته** . واذا كان لا بد ان يكون للنقيضة أي معنى ، يعني أنه اذا اراد « شترنر » بكل بساطة ان يبرهن فيها على نفوره من الحق ، فان على المرء ان يقول اذن بالأحرى انه ليس هو الذي « تقب في أحشاء الحق » ، بل ان الحق « تقب » في أحشائه وأنه لم يفعل سوى تسجيل الحقيقة التالية ، الا وهي ان الحق ليس على هواه . « احتفظ بهذا الحق كاملاً غير منقوص » ، يا جاك المففل !

ولم يكن للقديس سانشو بد ، كي يدخل نوعاً من المضمون الى هذا الفراغ ، من ان يقوم بمناوراة منطقية أخرى يشوشها بقدر كبير من « البراعة » العظيمة اذ يخلطها مع التطويب والنقيضة البسيطة ، مقنناً كل شيء بفصول عديدة بحيث لا يستطيع الجمهور الألماني ولا الفلاسفة الألمان ان يروا شيئاً من خلاله .

## ج - التملك بالنقيضة المركبة

لا بد « لشترنر » الآن ان يدخل تعريفاً تجريبياً للحق يستطيع ان يبرره في نظر الفرد ، أي لا بد له ان يعترف في الحق بشيء آخر الى جانب القداسة . وبهذا

الشان فقد كان في وسعه ان يوفر على نفسه كل هذه الحيل الخرقاء ما دامت القوة قد مثلت على اعتبارها أساس الحق منذ ماكيافيلي وهوبس وسبينوزا وبودينوس وآخرين من العصور الحديثة ، هذا اذا اغضضنا عن ذكر المصور الاسبق . وبذلك فان المفهوم النظري الى السياسة قد تحرر من الاخلاق ، الامر الذي ادخل بكل بساطة المصادرة التالية : ان السياسة يجب ان تمالج بصورة مستقلة . وفي وقت لاحق ، في القرن الثامن عشر في فرنسا وفي القرن التاسع عشر في انكلترا ، أرجع الحق كله الى القانون المدني ( الذي لا يأتي القديس ماكس على ذكره مطلقا ) وهذا الاخير الى قوة معينة تماما ، قوة الملاكين الخاصين . وفيما عدا ذلك ، فان القضية لم تترك في حال من الاحوال عند مجرد الصيغ .

وهكذا يستخلص القديس سانشو تعريف **القوة** من **الحق** ويفسرهما كما يلي :

» لقد درجنا على عادة تصنيف الدول وفقا للطرق المتنوعة التي توزع حسبها فيها « **القوة العليا** » ... **القوة العليا** ! **القوة** على من ؟ على الفرد المنفصل ... ضد من تستخدم الدولة العنف ؟ ضد الفرد ... ان سلوك الدولة هو **ممارسة العنف** ، وهي تسمى هذا العنف **حقا** ... ان المجتمع ككل ... يملك قوة توصف بانها قائمة على الحق ، اي هي الحق » . ( ص : ٢٥٩ ، ٢٦٠ ) .

ان قديسنا يتوصل بفضل « عادتنا » الى قوته التي طال حنينه اليها ويستطيع الان ان « يعنى » بنفسه من جديد ( ٢ ) .

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حقي .  
المادلات المتوسطة :

ان يكون له الحق = ان تكون له السلطة .

ان يخول نفسه الحق = ان يمنح نفسه السلطة .  
النقيضة :

ان يخول الحق من قبل الانسان - ان يتلقى السلطة من قبلي .  
النقيضة الاولى :

الحق ، قوة الانسان - القوة ، حقي .

---

(١) في الاصل الالمانى للاعب لفظي بكلمة « pflegen » التي يمكن ان تعني الاعتماد كما يمكن ان تعني الاهتمام والعناية .

تنقلب الان الى :

### حق الانسان - } قوة مني قوتي

ما دام للحق والقوة هوية واحدة في القضية ، ولا بدء من « امتصاص »  
« التعبير الهجين » في النقضة ، نظرا لان الحق ، كما رأينا ، قد « فقد كل معنى » .  
الملاحظة الاولى : امثلة على الاسهابات الطنانة والمتجعبة النقائض والمعادلات  
المذكورة اعلاه :

« ان ما تملك السلطة على ان تكونه تملك الحق في ان تكونه » . « اني  
اشتق كل حق وكل سلطان من نفسي وحدها ، اني **مخول** ان افعل كل  
ما املك **القوة** على فعله » - « اني لا اطالب بأي حق ، وبالتالي ليست  
بي حاجة الى الاعتراف بأي حق . ان ما استطيع ان احصل عليه  
عنوة ، احصل عليه عنوة ، وما لا استطيع الحصول عليه عنوة ، فاني  
لا املك فيه اي حق ، الخ . . . وانه لسواء عندي ان اكون مخولا او لا ،  
اذا كنت املك **القوة** فقط ، فاني **مفوض** اذن بصورة مفروغ منها وليست  
بي حاجة الى اي تفويض أو تبرير آخر » . ( ص : ٢٤٨ ، ٢٧٥ ) .

الملاحظة الثانية : امثلة على الطريقة التي يحل القديس سانشو بها القوة على  
اعتبارها الاساس الفعلي للحق .

« وهكذا » يقول الشيوعيون « كيف بربكم يعرف « شترنر » ) كل ما  
يقوله الشيوعيون طالما انه لم يقع بصره قط على اي شيء يتعلق بهم  
باستثناء تقرير بلونتشلي وكتاب بيكر « Vockphilosophie » **الفلسفة**  
**الشعبية** [وبعض الترهات الاخرى ؟ ] : « العمل المتساوي يعطي الناس  
حقا في المتعة المتساوية . . . لا ، ان العمل المتساوي لا يمنحك هذا  
الحق ، بل ان المتعة المتساوية وحدها تمنحك الحق في المتعة المتساوية .  
استمتع ، وان لك الحق في المتعة اذن . . . اذا اخذت المتعة ، فهي حقا  
اذن ؛ اما من جهة اخرى اذا طمحت اليها فقط ، دون ان تأخذها ، فانها  
سوف تبقى كما كانت من قبل « الحق المكتسب » لاولئك الذين يملكون  
امتياز المتعة . انها حقهم ، بالضبط كما انها سوف تصبح حقا اذا  
استوليت عليها » . ( ص : ٢٥٠ ) .

فارنوا ما وضع هنا على افواه الشيوعيين مع ما قيل من قبل في فصل  
« الشيوعية » . ان القديس سانشو يرى هنا مرة اخرى في البروليتاريين « جمعية

مغلقة « ما عليها الا ان تتخذ قرار « الاستيلاء » كي تصفي بين ليلة وضحاها كل النظام العالمي الذي كان قائما حتى هذا الحين . بيد ان واقع الامر ان البروليتاريين لا يتوصلون الى هذه الوحدة الا من خلال عملية طويلة للتطور تلعب فيها المناشدة حقهم دورها ايضا . وعلى أي حال : فان هذه المناشدة لحقهم انما هي وسيلة لتحويلهم الى « انفسهم » ، لجعلهم طبقة ثورية موحدة . — اما بخصوص الصيغة الواردة اعلاه بالذات ، فانها تشكل من اولها الى آخرها مثالا لامعا على اللغو ، كما يتضح في الحال اذا حذف المرء عبارتي القوة والحق على السواء ، الامر الذي يمكن القيام به دون الحاق اي اذي بالمضمون . فانيا ، ان القديس سانشو نفسه يميز بين القدرة الشخصية والقدرة الموضوعية (T) ، وبالتالي يميز بين الاستمتاع والقوة على الاستمتاع . قد يكون لي قوة ( قدرة ) شخصية كبيرة على الاستمتاع دون ان املك بالضرورة ما يقابل ذلك من قوة موضوعية ( المال ، الخ ) . وهكذا فان متعني الفعلية تظل شرطية دائما .

ويستطرد صاحبنا معلم المدرسة ، مستخدما امثلة تلائم كتب الاطفال على الاكثر :

« اما ان ابن الملك يضع نفسه فوق الاولاد الآخرين ، فذلك فعله بصورة مسيئة ، فعل يضمن تفوقه على الآخرين ! واما ان الاولاد الآخرين يعترفون بهذا الفعل ويوافقون عليه ، فذلك فعلهم ، الذي يجعلهم مستحقين ان يكونوا رعايا » . ( ص : ٢٥٠ ) .

في هذا المثال ، تعتبر العلاقة الاجتماعية التي تربط بين ابن الملك والاولاد الآخرين على انها القوة ، وفي الحقيقة على انها القوة الشخصية لابن الملك هذا حيال عجز الاولاد الآخرين . واذا كانت حقيقة ان الاولاد الآخرين يسمحون لانفسهم بان ياتمروا بأوامر ابن الملك التي تعتبر على انها « فصل » الاولاد الآخرين ، فان هذا يثبت على الاكثر انهم انانيون . « ان الفردية تنشط في الانانيين الصغار » وتلهمهم ان يستغلوا ابن الملك ، ان ينتزعوا منه بعض الميزات .

« يقال » ( أي يقول هيفل ) « ان العقوبة هي حق المجرم . لكن الافلات من العقوبة حقه ايضا بصورة لا تقل عن ذلك . فاذا هو نجح في مشروعاته ، فانه ينال ما يستحقه ، واذا اخفق فانه يستحق ذلك بصورة لا تقل عن ذلك . اذا تعرض امرؤ بصورة غير هيابة للمخاطر ولقي حتفه قتلا نقول : انه يستحق ذلك ، فقد سعى اليه . اما اذا تغلب على الخطر ، اي اذا ظفرت قوته عليه ، فانه يظهر انه كان على حق في المخاطرة . اذا لمب

(١) في الاصل الالاني يمكن ان تعني كلمة « Vermögen » القدرة والاملية والقوة ، كما تعني الثروة او الملكية .

صبي بموسى وجرح نفسه ، فانه يستحق ذلك ؛ واذا لم يجرح نفسه .  
فان ذلك حق ايضا . وبالتالي فان الجرم يستحق ما يلقاه اذا ما عانى  
المعقوبة التي خاطر بها : لماذا خاطر ، وهو يعرف العواقب التي يمكن  
ان تترتب على عمله ؟ » ( ص : ٢٥٥ ) .

في الكلمات الختامية للعبارة الاخيرة ، حيث يسأل المجرم لماذا خاطر ، يكمن  
الهراء المتحلق للفقرة بكاملها . فما اذا كان المجرم يستحق ما يصيبه عندما يسقط  
اثناء سقوطه على احد المنازل فيكسر ساقه ، او الطفل الذي يجرح نفسه - ان جميع  
هذه الاسئلة الهامة التي لا يقدر على الانشغال بها الا رجل مثل القديس سانشو  
تؤدي الى هذه النتيجة فقط ، الا وهي ان تجعل **المصادفة** قوتي . وهكذا كانت  
افعالني في المثال الاول ، والعلاقات الاجتماعية المستقلة عني في المثال الثاني ، والمصادفة  
في المثال الثالث ، هي « قوتي » . غير اننا صادفنا من قبل هذه التعريفات المتناقضة  
بشأن الفردية .

ويحشر القديس سانشو بين هذه الامثلة الجديرة بكتاب مزين بالرسوم  
للاطفال ، هذا الفاصل الصغير المسلي :

« **والا** كان الحق خديعة . ان النمر الذي يهاجمني على حق ، وانا الذي  
ارديه على حق ايضا . اني لا احمي ضده حتي ، بل نفسي » . ( ص : ٢٥١ ) .

في القسم الاول من هذه الفقرة ، يضع القديس سانشو نفسه في علاقة حقوقية  
مع النمر ؛ لكن يخطر له في القسم الثاني منها انه لا وجود هنا لاية علاقة حقوقية  
بصورة اساسية على الاطلاق . **ولهذا السبب** فان « الحق » « خديعة » . ان حق  
« الانسان » ينحل في حق « النمر » .

وهكذا ينتهي نقد الحق . ان مئات الكتاب السابقين قد اخبرونا منذ زمن  
طويل ان الحق يصدر عن القوة ، وهذا القديس سانشو يخبرنا الان ان « الحق »  
« قوة الانسان » . وبذلك فقد حذف بكل هناءة جميع المشاكل بشأن الرابطة بين  
الحق والناس **الغليظين** ونمط حياتهم ، وانشأ تقيضه . انه لكيه ان يلغي الحق كما  
طرحه هو نفسه ، يعني على انه المقدس ، الامر الذي يعود الى الفناء المقدس دون  
المساس بالحق .

وفيما عدا ذلك ، فان هذا النقد للحق يزخرف بجمهرة من الفصول - مختلف  
اصناف الامور التي اعتاد الناس مناقشتها عند ستيهيلي (١٦٠) بين الساعة الثانية  
والرابعة بعد الظهر .

## الفصل الأول . « حق الإنسان » و « الحق المقرر » .

« عندما دمغت الثورة « المساواة » بخاتم « الحق » ، أجاتها الى المجال **الديني** ، الى مجال **القدس** ، **المثل الأعلى** . وبالتالي فقد نشب صراع منذ ذلك الحين بشأن حقوق الإنسان المقدسة والثابتة . وبصورة طبيعية تماما ، وبمبررات متساوية ، جعل « الحق المقرر للاوضاع القائمة » في تعارض مع حق الإنسان الأزلي ؛ حق ضد حق ، وكل من هذين الحقين يدين الآخر طبعاً على انه باطل . كذلك كان النزاع بشأن الحق منذ الثورة » . ( ص : ٢٤٨ ) .

ان سانشو يردد هنا قبل كل شيء ان حقوق الإنسان هي « المقدسة » ، وان الصراع بشأن حقوق الإنسان منذ ذلك الحين قد نشب **من هنا** ، وبذلك فانه لا يفعل الا ان يثبت ان الاساس المادي لهذا الصراع لا يبرح مقدساً بالنسبة اليه ، يعني غريباً .

وبما ان « حق الإنسان » و « الحق المقرر » حقان على قدم المساواة ، فانهما « مسوغان على قدم المساواة » ، وهما هنا في الحقيقة « مسوغان » بالمعنى **التاريخي** . وما دام كلاهما « حقين » بالمعنى **القانوني** ، فانهما « مسوغان على قدم المساواة » بالمعنى **التاريخي** . وبهذه الطريقة يستطيع المرء ان يتخلص من جميع الاشياء في اقصر وقت ممكن دون ان يعرف شيئاً البتة عن الموضوع الذي يتحدث عنه . وهكذا يمكن على سبيل المثال ان يلخص الصراع بشأن قوانين الحبوب في انكلترا كما يلي : « بصورة طبيعية تماماً وبمبررات متساوية » جعل الريع ، الذي هو كذلك ربح ( كسب ) ، في تعارض مع ربح ( كسب ) الصناعيين ، ربح ضد ربح ، و « كل من هذين الريحين يدين الآخر طبعاً . وذلك هو كل الصراع » بشأن قوانين الحبوب في انكلترا منذ ١٨١٥ ( ١٦١ ) . وعلى أي حال ، فقد كان في وسع شترنر ان يقول منذ البداية : الحق القائم هو حق الإنسان ، الحق الانساني . ولقد « اعتاد » بعض المؤلفين ان يسموه ايضاً « الحق المقرر » . ابن هو اذن الفارق بين « حق الإنسان » و « الحق المقرر » ؟

واننا لنعرف من قبل ان الحق الغريب ، المقدس ، هو ما اعطيته من قبل الآخرين . لكن ما دامت حقوق الإنسان تسمى كذلك حقوقاً طبيعية وفطرية ، وما دام الاسم بالنسبة الى القديس سانشو يعادل الشيء بالذات ، فانه يتوجب على ذلك انها كذلك الحقوق المطعاة لي من قبل الطبيعة — أي من قبل الولادة . لكن

« الحقوق المقررة تساوي الشيء ذاته » ، يعني الطبيعة ، التي تمنحني حقاً ، أي ولادة ، ومن بعد ميراثاً وقس على ذلك . « اني مولود انساناً

بضاهي القول : اني مولود ابنا لملك » .

يرد هذا في الصفحتين ٢٤٩ و ٢٥٠ ، حيث يؤخذ على بابوف افتقاره الى هذه الموهبة الجدلية من اجل حل الفوارق . وما دامت « الانا » هي « ايضا » انسان « في جميع الظروف » ، كما يسلم بذلك القديس سانشو في وقت لاحق : وبالتالي فانها تنتفع « ايضا » بما تملكه بوصفها انسانا ، بالضغط كما بوصفها انا ، مثلا كما ينتفع البرليني بتيبر غارتن برلين (١٩٢) ، فان الانا « ايضا » تنتفع بحق الانسان « في جميع الظروف » . لكن طالما انه لم يولد « ابنا لملك » « في جميع الظروف » في حال من الاحوال ، فانه لا يملك في حال من الاحوال الانتفاع « بالحق المقرر » « في جميع الظروف » . وبالتالي فان هناك في مجال الحق فارقا جوهريا بين « حق الانسان » و « الحق المقرر » . ولو انه لم يكن من الضرورة بمكان بالنسبة الى القديس سانشو ان يخفي منطق ، فقد « كان يجب ان يقال هنا » : بعدما حلت ، في رأيي ، مفهوم الحق بالطريقة التي « درجت » عليها عامة في حل المفاهيم ، فان الصراع بشأن هذين الحقيين الخصوصيين يصبح صراعا ضمن مفهوم قد حلّ من قلبي ، في رأيي ، و « بالتالي » لا حاجة الى التطرق اليه بعد الان من قلبي على الاطلاق .

ولقد كان في مقبور القديس سانشو ، طلبا لمزيد من الكمال ، ان يضيف طريقة التعبير الجديدة التالية : ان حق الانسان مكتسب هو الاخر ، وبالتالي مكتسب جيدا ، والحق المكتسب جيدا ( يعني المقرر ) هو الحق الانساني الذي يملكه البشر ، حق الانسان .

اما ان مثل هذه المفاهيم ، اذا فصلت عن الواقع التجريبي الكامن خلفها ، يمكن قلبها داخلها خارجها مثل القفاز ، فهذا ما اتضح من قبل بصورة مفصلة عند هيفل الذي كان استخدامه لهذه الطريقة مسوغا في مواجهة الايديولوجيين التجريبيين . وبالتالي فلا حاجة بالقديس سانشو الى الاستهزاء بها « بحيله » « الخرقاء » الخاصة .

حتى الان كان الحق المقرر وحق الانسان « يعادلان الشيء ذاته » ، بحيث يستطيع القديس سانشو ان يرجع الى لا شيء صراعا قائما بصورة فعلية ، لكن خارج ذهنه ، في التاريخ . وان قديسنا ليبرهن الان على انه حصيف في رسم التمييزات بقدر ما هو كلي القوة في تكوين الاشياء وخلطها ، فيخترع صراعا رهيبا جديدا في « العدم الخلاق » لدماعه .

« اني مستعد كذلك للاعتراف » ( يا لسانشو الشهم ! ) « بان كل امرئ قد ولد انسانا » ( وبالتالي ، وفقا للمأخذ المذكور اعلاه على بابوف ،



« ابنا لملك » ) ، « وبنتيجة ذلك فان الولدان متساوون في هذا الاعتبار ... لهذا السبب الوحيد . الا وهو انهم لا يكشفون بعد عن انفسهم ويتصرفون الا بوصفهم ابناء بشر ، كائنات بشرية صغيرة عريانة » . ومن جهة أخرى ، فان الراشدين « ابناء فعاليتهم الخلاقة الخاصة » . انهم « يملكون اكثر من مجرد حقوق فطرية ، انهم يملكون حقوقا مكتسبة » .

( ايمتقد شترنر ان الوليد يخرج من احشاء امه دون اي فعل خاص به ، فعل يكتسب به « الحق » في الوجود خارج احشاء امه ؛ وهل لا يكشف كل طفل ، منذ البداية بالضبط ، عن نفسه ويتصرف على انه طفل « اوجد » ؟ ) .

« يا له من تناقض ، يا له من ميدان قتال ! القتال القديم بين حقوق الانسان الفطرية وحقوقه المكتسبة ! » ( ص : ٢٥٢ ) .

يا له من قتال يخوضه رجال ملتحمون ضد رضعان !

وفيما عدا ذلك ، فان القديس سانشو لا يتهم على حقوق الانسان الا لانه قد أصبح من « المؤلف » من جديد « في الازمان الاخيرة » ان تنكر هذه الحقوق . وفي الحقيقة انه قد « اكتسب » ايضا هذه الحقوق الفطرية للانسان . ولقد صادفنا من قبل ، في الفردية ، الانسان « المولود حرا » الذي كانت الفردية الخاصة بالنسبة اليه حقا فطريا للانسان الحر من جراء حقيقة ولادته بالذات . وفيما عدا ذلك : « كل انا هي سلفا منذ الولادة مجرم ضد الدولة » ، الامر الذي يجعل من الجريمة ضد الدولة حقا فطريا للانسان : ان الطفل ينتهك سلفا ما لا يملك بعد وجودا بالنسبة اليه ، لكنه يوجد هو ، سلفا ، من اجله . وأخيرا ، فان « شترنر » ينتهي الى الحديث عن « الازدهان المحدودة فطريا » ، و « الشعراء الفطريين » ، و « الموسيقيين الفطريين » ، الخ . وما دامت القوة ( القدرة الموسيقية او الشعرية او المحدودة ) فطرية هنا وما دام الحق = القوة ، فان المرء يتبين كيف بنادي « شترنر » « لانا » بحقوق الانسان الفطرية ، حتى اذا كانت المساواة لا تمثل هذه المرة بين هذه الحقوق .

**الفصل الثاني . الامتياز والحقوق المتساوية .** ان صاحبنا سانشو يحول قبل كل شيء الصراع على الامتيازات والمساواة في الحقوق الى صراع حول « المفهومين » البسيطين : الامتياز والحق المتساوي . وبذلك فانه يتطص من ضرورة معرفة أي شيء عن نمط الانتاج الوسيط ، الذي كان الامتياز التمهيد السياسي عنه ، ونمط الانتاج الحديث الذي يشكل الحق الخالص ، الحق المتساوي ، التعبير عنه ، او عن العلاقة بين هذين النمطين للانتاج بالعلاقات الحقوقية التي تقابلهما . بل انه يستطيع ان يرجع كلا « المفهومين » المذكورين اعلاه الى تعبيرهما البسط : المتساوي

والتفاوت، وأن يثبت أن علاقة المرء بالشئ ذاته ( مثلا الناس الآخرين ، أو كلب، الخ ) يمكن أن تكون ، وفقا للظروف ، لا مبالية - اي متساوية ، او غير لا مبالية ، أي مختلفة ، متفاوتة ، تفضيلية ، الخ ، الخ .

## ٢ - القانون

ليفخر الاخ المتواضع بعلمه « ( القديس جاك المفعل (١٣) . [ رسالة القديس يعقوب ] ، ، ، ١ ، ٩ ) .

يجب أن نكشف هنا للقارئ عن سر عظيم لرجلنا القديس ، الا وهو انه يبدأ بحثه بأكمله عن الحق بتعريف عام للحق «يفلت» منه مادام يتحدث عن الحق ، ولا يستطيع أن يمسك به من جديد الا حين يباشر الحديث عن موضوع مختلف الاختلاف كله ، الا وهو القانون . وفي ذلك الحين ناشد الانجيل قديسنا : لا تدينوا كي لا تدينوا - وفتح قديسنا فمه ، وعلم ، قائلا :

« ان الحق روح المجتمع » ( وعلى اية حال ، فالمجتمع هو المقدس ) .  
« اذا كان للمجتمع ارادة ، اذن فهذه الارادة هي الحق على وجه الدقة ؛  
ان المجتمع لا يوجد الا بفضل الحق . لكن ما دام لا يوجد الا بفضل هذه الحقيقة » ( ليس بفضل الحق ، بل فقط بفضل الحقيقة ) ، « الا وهي انه يمارس سيطرته على الافراد ، فانه يترتب على ذلك ان الحق ارادته المسيطرة » ( ص : ٢٤٤ ) .

وهذا يعني : « الحق ... هو ... كان ... اذن ... على وجه الدقة ... لا يوجد الا ... مادام ... لا يوجد الا بفضل الحقيقة ... الا وهي ان ... يترتب على ذلك ... ارادة مسيطرة » . ان سانشو بأكمله هو في هذه الفقرة .

وقد « افلتت » هذه الفقرة في ذلك الحين من قديسنا لانها لم تكن ملائمة لموضوعاته ، وقد استعبدت هنا من جديد بصورة جزئية لانها باتت الان ملائمة بصورة جزئية .

« تقوم الدول ما قامت ارادة مسيطرة؛ وما اعتبرت هذه الارادة المسيطرة معادلة لارادة المرء الخاصة. ان ارادة السيد هي القانون » . ( ص : ٢٥٦ ) .

ارادة المجتمع المسيطرة = الحق .  
الارادة المسيطرة = القانون .  
الحق = القانون .

« من حين الى حين » ، بمثابة علامة مسجلة « لبحته » عن القانون ، سوف يبرز مع ذلك تمييز بين الحق والقانون ، وهو تمييز يكاد - بصورة تدعو الى الدهشة - لا تكون له « ببحته » عن القانون الا علاقة ضئيلة بقدر علاقة تعريف الحق الذي « اقلت » منه « بالبحث » عن « الحق » .

« والحال ان ما هو حق في مجتمع ، ما هو مشروع ، يجد كذلك تعبيرا شفهيًا - في القانون » ( ص : ٢٥٥ ) .

ان هذه الصيغة نسخة « خرقاء » عن هيجل :

« ان ما يتفق مع القانون هو مصدر معرفة ما هو حق ، او بصورة ادق ما هو مشروع » .

ان ما يسميه القديس سانشو « يجد التعبير الشفهي » ، يسميه هيجل ايضا : « موضوعا » ، « معروفا » ، الخ . ( فلسفة الحق ، الفقرة ٢١١ وما يليها ) .

انه لمن اليسير جدا ان نفهم لماذا كان على القديس سانشو ان يستبعد مفهوم الحق على اعتباره « الإرادة » او « الإرادة المسيطرة » للمجتمع من « مبحثه » عن الحق . فلم يكن في وسعه ان يسترد الحق على انه قوته الا بقدر ما يعرف هذا الحق على انه قوة الانسان . وبالتالي فانه لم يكن له بد ، من جراء تقيضته ، من أن يتشبث بحزم بالتعريف المادي « للقوة » ويترك التعريف المثالي « للإرادة » « يقلت » منه . اما لماذا يسترد « الإرادة » وهو يتحدث الان عن « القانون » ، فهذا ما سوف نتبينه بخصوص نقائضه عن القانون .

وفي التاريخ الفعلي ، كان اولئك المنظرون الذين اعتبروا القوة اساس الحق في تناقض مباشر مع اولئك الذين اتخذوا الإرادة اساسا للحق - وهو تناقض كان يمكن أن يكون ايضا بالنسبة للقديس سانشو التناقض بين الواقعية ( الطفل ، القديم ، الزنجي ، الخ ) ، والمثالية ( المراهق ، الحديث ، المغولي ، الخ ) . واذا اتخذت القوة اساسا للحق ، كما يفعل هويس وآخرون ، فلن يكون الحق والقانون ، الخ ، الا عرضا ، التعبير عن علاقات أخرى تقوم عليها قوة الدولة . ان حياة الافراد المادية التي لا تتوقف في حال من الاحوال على « ارادتهم » وحدها ، ونمط انتاجهم وشكل تعاملهم اللذين يشترطان بعضهما بعضا - هذا هو الاساس الفعلي للدولة ، وهو باق ايضا في جميع المراحل التي لا يبرح تقسيم العمل والملكية الخاصة ضروريين فيها ، بصورة مستقلة تماما عن ارادة الافراد . ان هذه الشروط الفعلية لا تخضعها قوة

الدولة في حال من الاحوال ؛ ان الامر على النقيض من ذلك ، فانها هي التي تخلق تلك القوة . وان الافراد الذين يملسون السلطة في هذه الشروط ، فيما عدا اضطرابهم الى انشاء قوتهم في شكل **الدولة** ، لا بد لهم ان يعطوا ارادتهم ، التي تتحدد بفعل هذه الشروط المعينة ، التعبير العام لارادة الدولة ، للقانون - وهو تعبير يتجدد مضمونه على الدوام بملاقات طبيقتهم ، كما يتضح بجلاء تام من دراسة القانون المدني وقانون العقوبات . وكما ان ثقل اجسادهم ليس رهنا بلرادتهم المثالية او اهوائهم المتقلبة ، كذلك حقيقة انهم يفرضون ارادتهم الخاصة في شكل القانون ، ويجعلونها في الوقت ذاته مستقلة عن الاهواء الشخصية المتقلبة لكل واحد منهم على انفراد ، ليست رهنا بهم في حال من الاحوال . ان سيطرتهم الشخصية لا يمكن الا ان تتشكل في الوقت ذاته على اعتبارها السيطرة الوسطية . وان سيطرتهم الشخصية تعتمد على شروط حياتية مشتركة بين عدد كبير من الناس . ولا بد لهم ، بوصفهم افرادا حاكمين ، من المحافظة على استمرارها ضد انماط حياتية اخرى ، والتأكيد في الوقت ذاته على انها صالحة للجميع . ان التعبير عن هذه الارادة المحددة بمصالحهم المشتركة هو القانون . وان انتصار الافراد الذين هم مستقلون عن بعضهم بعضا وانتصار ارادتهم الشخصية ، وهو انتصار لا يمكن على هذا الاساس الا ان يكون انانيا فيما يتعلق بسلوكهم الاجتماعي . هو بالضبط الذي يجعل انكار الذات ضروريا في القانون والحق . ان انكار الذات هو في الواقع الحالة الاستثنائية ، والتأكيد على المصلحة الشخصية هو القاعدة العامة ، ولذا فهم لا يرون فيه انكارا للذات ، بل « الاناني المتفق مع نفسه » وحده يمكن ان يرى فيه ذلك . ) . ويتطبق الامر ذاته على الطبقات المحكومة التي تلعب ارادتها دورا ضئيلا جدا في تقرير وجود القانون والدولة . ومثال ذلك انه ما دامت القوى الانتاجية لم تبلغ ذلك الحد من التطور الذي يجعل المزاخمة نافلة . وبالتالي لا بد لها ان تسبب في قيام المزاخمة مرارا وتكرارا ، فان الطبقات المحكومة سوف تظل طوال هذا الوقت راغبة في المستحيل اذا كانت تملك « الارادة » في الغاء المزاخمة ، ومع المزاخمة الدولة والقانون . وفيما عدا ذلك ، فان هذه « الارادة » لا تنهض قبل ان تكون الشروط الاجتماعية قد تطورت حتى درجة كافية بحيث تنتجها فعليا الا في مخيلة الايديولوجي وحده . وحين تنمو الشروط القمينة بانتاجها بصورة كافية ، فان في وسع الايديولوجي ان يتصور هذه الارادة بوصفها اعتبارية خالصة ، وبالتالي على انها قابلة للتصور في جميع الاوقات وفي سائر الظروف .

وان الجريمة ، يعني صراع الفرد المنزول ضد الاوضاع السائدة ، مثلها كمثل الحق . لا تنشأ عن الهوى الخالص . ان الامر على العكس من ذلك ، اذ هي خاضعة لنفس الشروط التي يخضع لها الحكم القائم . ان نفس الحاكين الذين يرون في الحق والقانون سيطرة ارادة عامة قائمة بصورة مستقلة يستطيعون وحدهم ان يروا في الجريمة مجرد انتهاك للحق وللقانون . والحال ان الدولة لا توجد بفضل الارادة

السائدة ، لكن الدولة التي تنشأ من النمط المادي لحياة الافراد هي التي تتخذ ايضا شكل ارادة سائدة . واذا فقدت هذه الاخيرة سلطتها ، فليست الارادة وحدها هي التي تتغير ، بل الوجود المادي لافراد وحياتهم يتغيران ايضا ، ولم تتغير ارادتهم الا بسبب هذا التغير . وانه يمكن ان تكون الحقوق والقوانين « موروثه » (١٦٤) ، لكنها ليست اذن بعد الان قوة سائدة ، بل هي لا تملك الا قيمة اسمية ، وهو ما يزودنا تاريخ القانون الروماني القديم والقانون الانكليزي بأمثلة باهرة عنه . ولقد رأينا من قبل كيف يمكن لنظرية وتاريخ الفكر الخالص ان ينهض بين الفلاسفة من جراء الانفصال الذي يقيمونه بين افكار الافراد وعلاقاتهم التجريبية التي تخدم كاساس لهذه الافكار . وبالطريقة ذاتها يستطيع المرء هنا ان يفصل الحق عن اساسه الواقعي ، وبذلك يستخلص منه « ارادة سائدة » تتبدل في عصور مختلفة بطرق متنوعة وتملك تاريخها المستقل الخاص في خليقاتها التي هي مجموعات القوانين . ومن جراء ذلك ، فان التاريخ السياسي والمدني ينصهر ايدولوجيا في تاريخ خاص يسيطر على القوانين المتعاقبة . وهذا هو الوهم النوعي للفقهاء والسياسيين الذي يتبناه جاك المغفل بلا كلفة (١) . انه يستسلم لذات الوهم الذي ينساق معه على سبيل المثال فريدريك ولهم الرابع الذي كان يعتبر هو الآخر القوانين تعبيرا خالصا عن الارادة السائدة ، ومن ثم يجب لانها تخفق ابدا اذ تصطدم بهذا « الشيء الاخرق » (١٦٥) الذي هو العالم . ان [ ايا ] من نزواته العديمة الضرر تماما لم يبلغ على وجه التقريب مرحلة من الانجاز بعد من مراسيم الوزارة . فليصدر امرا بقرض قيمته خمسة وعشرون مليونا ، أي جزء واحد من مائة وعشرة اجزاء من الدين الوطني الانكليزي ، وسوف يرى من اين تصدر الارادة السائدة . وعلى اي حال ، فسوف نجد في وقت لاحق ايضا ان جاك المغفل يستخدم اشباح زميله وسيده البرليني وافكاره المجنونة على انها وثائق ينسج منها نزواته النظرية الخاصة عن الحق ، والقانون ، والجريمة ، الخ . وسوف يسبب لنا هذا دهشة اقل ما دام حتى شبح *Vossisch Zeitung* « بمرض » عليه شيئا ما بصورة متكررة ، مثلا الدولة الدستورية : ان الدراسة الاكثر سطحية للتشريع ، مثلا قوانين الفقراء في جميع البلدان ، تبين الى اي مدى مضى الحكم حين توهما ان في مقدورهم تحقيق شيء ما بواسطة « ارادتهم السائدة » وحدها ، أي بفعل ارادتهم وحدها . وعلى اي حال ، فانه لم يكن بد للقدس سانشو من ان يقبل وهم الفقهاء والسياسيين بشأن الارادة السائدة كيما يتيح لارادته الخاصة ان تنكشف بصورة رائعة في المعادلات والنقائض التي سوف ينتهج بها في الحال . وكيفا يتوصل اخيرا الى تنظيف رأسه من اية فكرة حشرها فيه .

« احتسبوا كل سرور أيها الاخوة ان تقوموا في تجارب مختلفة » ( القديس  
جاءك المفعل [ رسالة القديس يعقوب ] ١ ، ٢ ) .  
القانون = الإرادة السائدة للدولة ،  
= ارادة الدولة .

تعالى :

ارادة الدولة ، الارادة الغريبة — ارادتي ، الارادة الخاصة .  
الإرادة السائدة للدولة — ارادتي الخاصة .  
— ارادتي الذاتية .  
{ « رعايا انفسهم ( الأوحلون )  
الذين يحلون قانونهم الخاص  
في أنفسهم » . ( ص : ٢٦٨ ) .  
— { رعايا الدولة الذين  
ينفذون قانون الدولة

مصادلات :

٢ ( ارادة الدولة = لا ارادتي  
ب ( ارادتي = لا ارادة الدولة .  
ح ( الارادة = الرغبة  
د ( ارادتي = لا ارادة الدولة .  
= ارادة ضد الدولة .  
= ارادة سيئة حيال الدولة .  
هـ ( ارادة لا الدولة = الارادة الذاتية .  
الارادة الذاتية = عدم ارادة في الدولة .  
و ( ارادة الدولة = عدم ارادتي .  
ز ( افتقاري الى الارادة = افتقاري الى الارادة .  
وجود ارادة الدولة .  
( نعرف سلفاً مما سبق ان وجود ارادة الدولة يساوي وجود الدولة ، الامر  
الذي تترتب عليه المعادلات الجديدة التالية : )

ح ( افتقاري الى الارادة = وجود الدولة .  
ط ( انكار افتقاري الى الارادة = لا وجود الدولة .  
ي ( الارادة الذاتية = عدم الدولة .  
ك ( ارادتي = لا وجود الدولة .

### الملاحظة الاولى .

وفقاً للصيغة الأنفة الذكر في الصفحة ٢٥٦ :

« تقوم الدول ما اعتبرت الإرادة المسيطرة معادلة لإرادة المرء الخاصة » .

### الملاحظة الثانية .

« ان ذلك الذي كي يوجد » ( هذا موجه الى وعي الدولة ) « يكون ملزماً بالاعتماد على الافتقار الى الإرادة عند الغير هو خليفة للآخرين ، بالضبط كما ان السيد خليفة الخادم » . ( ص : ٢٥٧ )

( المعادلات و ، ز ، ح ، ط ) .

### الملاحظة الثالثة .

« ان ارادتي الخاصة هدامة الدولة . وبالتالي فانها توسم من قبل هذه الاخيرة على انها ارادة انانية . ان الإرادة الخاصة والدولة قوتان هما عدوتان مبيتتان يستحيل قيام السلام الاولي بينهما » . ( ص : ٢٥٧ ) .  
« ولذا فان الدولة تراقب الجميع حقاً ، لانها ترى انانياً في كل امرئ » .  
( الإرادة الانانية ) « وهي تخاف الاناني » . ( ص : ٢٦٥ ) . « ان الدولة ... تعارض البارزة ... بل ان اي شجار يعاقب » ( حتى اذا لم تستدع الشرطة ) ( ص : ٢٤٥ ) .

### الملاحظة الرابعة .

« بالنسبة اليها ، بالنسبة الى الدولة ، من الاساسي بصورة مطلقة الا يكون لاي امرئ ارادته الخاصة ؛ اذا كان لاي امرئ مثل هذه الإرادة ، فلا بد للدولة ان تطرده » ( تحبسه ، تنفيه ) ؛ « اذا كان الجميع بملكون ارادة خاصة » ( « من هو هذا الشخص الذي تسميه « الجميع » ؟ ) « فانهم سوف يلفون الدولة اذن » . ( ص : ٢٥٧ ) .

ويمكن التعبير عن ذلك بصورة بلاغية ايضاً :

« ما هو نفع قوانينكم اذا لم يكن احد يطيعها ، وما هي فائدة اوامرك اذا لم يكن هناك امرؤ يقبل بها ؟ » ( ص : ٢٥٦ ) . \*

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطب من المخطوطة ] الملاحظة الخامسة . « يجرب الناس ان يميزوا بين القانون والامر الاعباطي ، او الاعزاز ... ومهما يكن من امر ، فان كل قانون ينظم الافعال البشرية ... هو اعلان ارادة ، وبالتالي امر ( ايماز ) » ( ص : ٢٥٦ ) . « يستطيع امرؤ ما ، طبعا ، ان يعلن ان هذا الشيء يناسبه ، ونتيجة ذلك يحظر بفعل قانون ان يفرض العكس عليه ، معلنا انه سوف يماثل كمدو كل من ينتهك هذا القانون ... اني مجبر على التكيف مع حقيقة انه يماثلني كمدوء ، لكن لن اسمح له قط بان يماثلني »

## الملاحظة الخامسة .

التيقضة البسيطة : « ارادة الدولة - ارادتي » تتلقى تعليلا ظاهريا في الفقرة التالية : « حتى اذا توهم المرء حالة يعبر فيها كل فرد في الامة عن نفس الإرادة ، وبذلك فان **ارادة عامة** » (١) « كاملة ترى النور ، فان الامور ستظل بعد على حالها . أفلا اكون اليوم وفيما بعد مرتبطا بارادتي بالأمس ؟ ... ان فعل ارادة محددا ، يعني صنعتي ، سيصبح سيدي ، لكنني انا ... الخالق ، سوف أعوق في مسيرتي وفي انحلاي ... لاني كنت املك الإرادة بالأمس ، فاني احرم اليوم من الإرادة ؛ لقد كنت حرا في الإرادة بالأمس ، وأنا اليوم ملزم » ( ص : ٢٥٨ ) .

ان المبدأ القديم الذي نادى به مرات عديدة الثوريون والرجيمون على حد سواء ، الا وهو ان الافراد في الديمقراطية لا يمارسون سيادتهم الا بصورة عابرة ومن ثم يتخلون عن السلطة في الحال - هذا المبدأ يسعى القديس سانشو الى استملاكه هنا بطريقة « خرقاء » بأن يطبق عليه نظريته الظاهرية عن الخالق والخيقة . والحال ان نظرية الخالق والخيقة تنتزع من هذا المبدأ كل معنى . ووفقا لهذه النظرية الخاصة به ، فليس القديس سانشو بدون ارادة اليوم اذا هو غير ارادته بالأمس ، واذا عمد اليوم ، اذ هو يملك ارادة معينة بصورة مختلفة ، لان يفرض على هذه الإرادة الزاهنة ، الأكثر استنارة ، ثقل والزام للحماقات التي مجتدها البارحة فجعل منها قانونا لأنها كانت اذن تعبيراً عن ارادته . وعلى العكس من ذلك ، وفقا لنظريته ، فان ارادته اليوم يجب ان تكون اذكرا لارادته بالأمس ، لانه ملزم بوصفه خالقا بأن يلغي ارادته بالأمس . انه ليس خالقا الا بقدر ما هو « **بلا ارادة** » ، اما بوصفه كائنا قادرا على الإرادة فعليا فإنه الخيقة على الدوام . ( انظر علم الظواهر ) . ومهما يكن من أمر ، فإنه لا يترتب مطلقا في هذه الحال انه « بلا ارادة » اليوم « لانه

---

فكانني صنعته وأن يفرض حجه او ربما جهلته قاعدة اتقيده بها » ( ص : ٢٥٦ ) . وهكذا لا يرفع القديس سانشو أية اعتراضات ضد القانون بشرط ان يعامل هذا القانون ككسو كل من ينتهكه . ان عدوانه حيال القانون لا تستهدف الا الشكل وحده وليس المضمون . ان أي قانون قمعي يهدده بالوت والمذاب مقبول عنده اذا كان في مقدوره ان يرى قيم اعلانا للحرب . ان القديس سانشو يرضى بشرف اعتباره عدوا لا صنيعا . وفي الحقيقة انه في أفضل الاحوال هو « الانسان » ، لكن صنيعه الاوضاع القائمة في برلين .



امتلك الإرادة ، بالأمس » ، بل بالأحرى انه ينطوي على **إرادة سيئة** حيال إرادته بالأمس ، سواء اتخذت هذه الإرادة الأخيرة شكل القانون أم لا . وفي كلتا الحالتين يستطيع أن يلقبها كما اعتاد أن يفعل على العموم ، يعني **بوصفها إرادته** . وبذلك يكون قد أعطى **الإنانية** المتفقة مع نفسها حقها الكامل . وعلى أي حال ، فإن الأمر سيان هنا ما إذا كانت إرادته بالأمس قد اتخذت أو لم تتخذ ، خارج رأسه ، شكلاً للوجود بوصفها قانوناً ، على الأخص إذا تذكرنا أن « الكلمة التي أفلتت منه » قد تصرفت حياله من قبل بما لا يقلّ عن التمرد . وفي الصيغة الواردة الذكر أعلاه ، يرغب القديس سانشو فضلاً عن ذلك في الحفاظ ليس على نزوته ، على إرادته الخاصة حقاً ، بل على إرادته **الحرّة**، **حرية إرادته**، **حريته** التي هي أهانة خطيرة يحق القانون الإخلاقي للإناني المتفق مع نفسه . وإذا يرتكب القديس سانشو هذه الإهانة ، فإنه يمضي بعيداً جداً بحيث يجعل من الحرية الباطنية التي ما أشدّ ما أدبنت أعلاه ، حرية الانطواء على الإرادة السيئة ، الفردية الحقيقية .

ويهتف سانشو :

« كيف يمكن تفسير هذا ؟ بطريقة واحدة فقط ، بعدم الاعتراف بأي واجب ، أي عدم الارتباط وعدم السماح لنفسه بالارتباط . — ومهما يكن من أمر ، فسوف يربطوني ! لا يستطيع أحد أن يقيد إرادتي ، وسوف تظل إرادتي السيئة حرة أبداً . » ( ص : ٢٥٨ ) .  
« الطبول والإبواق تحيي ! »

« سناء الربيعي ! » ( ١٦٦ ) .

وينسى القديس سانشو هنا « أن يقوم بهذا التفكير البسيط » ، ألا وهو أن « إرادته هي حقاً » مقيدة بقدر ما هي ، بصورة منافية لإرادته ، « إرادة سيئة » .

إن الصيغة الواردة أعلاه عن الإلزام المطبق على الإرادة الفردية من قبل الإرادة العامة المعبر عنها في شكل القانون تكمل ، على أي حال ، الطريقة المثالية في النظر إلى الدولة ، التي تنص على أن المسألة مسألة إرادة فقط ، والتي قادت الكتاب الفرنسيين والألمان إلى التفلسف الأكثر حدقاً . ★

★ [ إن الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة : ] ما إذا كانت الإرادة الشخصية لفرد ما تستثمر أو لا تستثمر غداً بأنها مضطهدة من قبل القانون الذي أسهم هو نفسه بالإس في صنعه ، فهذا يتوقف على تدخل ظروف جديدة : إن مصالحه يمكن أن تكون قد تغيرت حتى درجة كبيرة بحيث لم يعد قانون الأمس يقابلها مطلقاً . إذا كانت الظروف الجديدة تؤثر في مصالح الطبقة الحاكمة ككل ، فإن الطبقة سوف تنير

وعلى أي حال ، فإذا كان المقصود مجرد « رغبة » وليس « قسرة » ، وفي أمو! الأحوال مجرد « ارادة الرفض » ، فاننا لا نرى السبب في أن القديس سانشو يريد أن يلقي كلياً هذا الموضوع الذي لا ينضب « للارادة » و « الرفض » الذي هو قانون الدولة .

« القانون عامة ، الخ . - تلك هي المرحلة التي بلغناها اليوم » .  
( ص : ٢٥٦ ) .

اهناك شيء لا يصدقه جاك المففل ؟

.....

ان المعادلات التي درسناها حتى الآن كانت تستهدف الهدم الخالص للدولة والقانون . ولم يكن للاناني الحقيقي يد من ان يتخذ موقفاً خالصاً من كليهما . لقد أسفنا لأنه لم يملكهما ، ومن جهة أخرى فرحنا بمشاهدة القديس سانشو يحقق مأثرة تدمير الدولة بمجرد تغيير للارادة - وهو تغيير يتوقف بدوره ، طبعاً ، على مجرد الارادة . ومهما يكن من أمر ، فان التملك غير مقتقد هنا أيضاً ، بالرغم من انه يتبع مجراه في الظل تماماً ، ولا يمكنه ان يحقق نتائج الا في وقت لاحق ، « من حين الى حين » . ان النقيضتين السابقتين :

ارادة الدولة ، الارادة القريبة - ارادتي ، الارادة الخاصة .

الارادة السائدة للدولة - ارادتي الخاصة .

يمكن تلخيصها كذلك كما يلي :

سيادة الارادة القريبة - سيادة الارادة الخاصة .

وفي هذه النقيضة الجديدة ، التي كانت تشكل على أي حال ، طوال الوقت ، الأساس الخفي لتهديمه الدولة بالارادة الخاصة ، يتركز الهم السياسي بشأن

---

القانون ؟ وإذا اُثرت في أفراد فلاّلا فقط ، فان الغالبية بالطبع سوف تنفض النظر عن ارادتهم السيئة . ان سانشو يستطيع الآن ، مسلحاً بحرية الرفض هذه ، ان يقيم من جديد القيد المفروض على ارادة الشخص الواحد من قبل ارادة الآخرين ، وهو بالضبط ما يشكل أساس تصور الدولة المثالي المذكور اعلاه . « ان كل شيء سينقلب رأساً على عقب اذا كان في وسع كل امرئ ان يفعل ما يحلو له .. لكن حين يقول ان كل امرئ يستطيع ان يفعل أي شيء ؟ » ( ان « ما يحلو له » محلوّف هنا بكل حلوا ) . « فليصبح كل واحد منكم انا كلية القدرة ! » « هذا ما أعلنه الاناني المتفق مع نفسه .

ويستطرد : « لماذا أنت موجود هناك ، وما حاجتك الى تحمل جميع الاشياء ؟ دافع عن نفسك ، ومنذئذ لن يؤذيك أحد » ( ص : ٢٥٦ ) . وفي يسمو آخر مظهر للخلاف يترك « بضعة ملايين » يتقنون حماية « خلف الواحد » انت ، بحيث ان المناقشة بأسرها يمكن ان تخدم جيداً كبداية « خرقاء » لنظرية عن الدولة من وحي روسو .

حكم الهوى المتقلب ، المشيئة الايديولوجية . ولقد كان في وسعه أيضاً ان يعبر عن ذلك كما يلي :

#### اعتباطية القانون - قانون الاعتباطية .

وعلى اي حال ، فان القديس سانشو لا يبلغ مثل هذه البساطة في التعبير . وفي النقيضة الثالثة حصلنا من قبل على « قانون بحمله في نفسه » ، لكنه يمتلك القانون بصورة أكثر مباشرة أيضاً في النقيضة التالية :

القانون ، اعلان	}	-	}	القانون : اعلاني ارادي ،
ارادة الدولة .				اعلاني للارادة

« يستطيع امرؤ ما ، طبعاً ، أن يعلن أن هذا الشيء يناسبه ، وبنتيجة ذلك يحظر بفعل **قانون** أن يفرض العكس عليه » ، الخ . ( ص : ٢٥٦ ) .

وان هذا الحظر يترافق بالضرورة بالتهديدات . وان النقيضة الاخيرة هامة من اجل القسم الخاص بالجريمة .

**فصول** . أخبرنا في الصفحة ٢٥٦ انه ليس ثمة فارق بين « القانون » و « الامر الاعباطي » ، الإيماز « ، لأن كليهما - « اعلان ارادة » ، وبنتيجة ذلك « امر » . وتحت قناع التحدث من « **الدولة** » ، في الصفحات ٢٥٤ و ٢٥٥ و ٢٦٠ و ٢٦٣ ، يتحدث شترنر عن الدولة البروسية وبمعالج مسائل ذات أهمية عظمى بالنسبة الى *Vassische Zeitung* ، مثل العولة الدستورية ، وامكانية استدعاء الموظفين ، والفطرسه البيروقراطية ، وموضوعات سخيقة مماثلة . وان الشيء الهام الوحيد هنا هو اكتشاف ان البرلمانات الفرنسية القديمة اصرت على حقها في تسجيل المراسيم الملكية **لأنها** ارادت ان « تقضي وفقاً لحقها الخاص » . ان تسجيل القوانين من قبل انبرلمانات الفرنسية شاهد الوجود ابان صمود البورجوازية وبالتالي الضرورة التي وجد الملوك أنفسهم فيها ، وقد أصبحوا في الوقت ذاته ملوكاً مطلقتي السلطة ، كي يتدبروا حيال النبالة الاقطاعية والدول الأجنبية على حد سواء بوجود ارادة غريبة تتوقف ارادتهم الخاصة عليها فيما يزعمون ، مع اعطاء البورجوازيين نوعاً من الضمان في الوقت ذاته . ويستطيع القديس ماكس ان يعلم المزيد عن ذلك من تاريخ محبوبه فرانسوا الاول ؛ وفيما عدا ذلك فان في مقدوره ، قبل ان يتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى ، ان يستشير المجلدات الاربعة عشر لكتاب *Des Etats généraux et autres*

assemblées nationales ، باريس ١٧٨٨ ، بشأن ما ارادته البرلمانات الفرنسية وما لم ترده وما كانت تمثله . وعلى العموم ، فانه من المناسب ان نحشر هنا فصلا قصيرا عن **مطالعات** قديسنا التواق جدا الى الفتوحات . ففيما عدا المؤلفات النظرية مثل كتابات فيورباخ و ب . بوير ، وكذلك التقليد الهيفلي الذي يشكل مصدره الرئيسي ، فيما عدا هذه المصادر النظرية المقتصرة على الحد الأدنى ، يستخدم صاحبنا سانشو ويستشهد بالمصادر التاريخية التالية : بخصوص الثورة الفرنسية كتاب روتنبرغ **Politische Reder** [ **مقالات سياسية** ] . وكتاب بوير **Denkwürdigkeiten** [ **مذكرات** ] ؛ وبخصوص الشيوعية - برودون ، وكتاب بيكر **Einundzwenzig Bogen, Volks Philosophie** [ **فلسفة الشعب** ] و تقرير بلونتشلي ؛ وبخصوص الليبرالية - **Vossische Zeitung** و **Vaterlandsblätter** [ **الصحافة الوطنية** ] السكونية ، وبروتوكولات مجلس بادن ، و **Einunpzwangig Bogen** [ **الاوراق الاحدى والعشرون** ] مرة اخرى وكتاب بوير الدائع الصيت (١٧) ، وبالإضافة الى ذلك ، هنا وهناك ، كمراجع تاريخية ، يستشهد كذلك بالتوراة ، وكتاب سكولز **Islahundert** [ **القرن الثامن عشر** ] (١٨) ، وكتاب لويس بلان **histoire de dix ans** [ **تاريخ عشر سنوات** ] ، وكتاب هنريخ **Politische Verlesungen** [ **الحاضرات السياسية** ] ، وكتاب بيتينا **Dies Buch Gehort Den Konig** [ **هذا الكتاب يخص الملك** ] ، وكتاب هس **Triarchie** (١٩) ، و **الحوليات** الالمانية الفرنسية ، و **Anekdetta** [ **حكايات** ] نورينغ ، ومورينر كارييزر بخصوص كاتدرائية كولونيا ، وجلسة مجلس باريس للاعيان بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ (٢٠) ، وكارل نوبرك (٢١) **Emilia Saletti** (٢٢) ، والتسورا ، وباختصار قاعة مطالعة برلين بأكملها بالإضافة الى صاحبها ، ويليبالد الكيس كايانيس . وبعد هذه المسطرة عن دراسات سانشو العميقة ، يستطيع المرء ان يفهم بكل سهولة لماذا يجد بعد ، في هذه الارض الدنيا ، أشياء غريبة ، فهي مقدسة ، بصورة لا حصر لها .

## ٣ - الجريمة

الملاحظة الاولى :

» اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فانه يملك اذن بصورة

مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل . واذا حصلت منه على الاستحسان والمكافأة ، فتوقع اذن الاتهام والعقاب منه . ان الحق يتراق بالباطل ، والشرعية بالجريمة . من - أنت ؟ انت - مجرم ! » ( ص : ٢٦٢ ) .

ان القانون المدني يتراق بقانون العقوبات ، وقانون العقوبات بقانون التجارة . من أنت ؟ انت تاجر !

ولقد كان في وسع القديس سانشو ان يوفر علينا هذه المفاجأة وهذه الصدمة . وليس لهذه الصيغة : « اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فان عليك اذن بصورة مساوية ان تقبل بأن يعتبرك على باطل » ، أي معنى عنده اذا كان المقصود منها اضافة تعريف جديد ؛ ذلك ان احدى معادلاته السابقة تقرر من قبل : اذا سمحت لانسان آخر ان يعتبرك على حق ، فانك تسمح اذن بأن تدان من قبل حق غريب . يعني ما ليس هو بحقك ، وبالتالي أن تعتبر على باطل .

## ٢ - التطويب البسيط للجريمة والعقاب

### ١ - الجريمة

فيما يتعلق بالجريمة ، نعرف من قبل انها الاسم المعطى لقولة عامة من الاناني المتفق مع نفسه ، اتيار المقدس ، الخطيئة . وفي النقائض والمعادلات المعطاة سابقا بشأن امثلة على المقدس ( الدولة ، الحق ، القانون ) ، كان في الامكان اطلاق اسم الجريمة على العلاقة السلبية للانا بهذه المقدسات ، او بصلة الوصل ؛ بالضبط كما في المنطق الهيفلي - الذي هو ايضا مثال على المقدس ، يستطيع القديس سانشو ان يقول ايضا : انا لست المنطق الهيفلي ، انا خاطيء ضد المنطق الهيفلي . وما دام يتحدث من الحق ، والدولة ، الخ ، فقد كان من واجبه هذه المرة ان يستطرد : مثال آخر على الخطيئة او الجريمة هو ما يسمى الجرائم **الحقوقية** او **السياسية** . وبدلا من ذلك ، فانه يخبرنا من جديد بصورة مفصلة بأن هذه الجرائم تشكل

الخطيئة ضد المقدس ،

الخطيئة ضد الفكرة الثابتة ،

الخطيئة ضد الشبح ،

الخطيئة ضد الانسان ،

» ليس للمجرم وجود الا ضد شيء ما مقدس « . ( ص : ٢٦٦ ) .

» ليس ثمة ميرور لوجود قانون العقوبات الا بفضل المقدس « . ( ص : ٣١٨ ) .

» تنشأ الجرائم من الفكرة الثابتة « . ( ص : ٢٦٩ ) .

» يرى المرء هنا ان « الانسان » مرة اخرى هو الذي يخلق كذلك مفهوم

الجريمة ، والخطيئة ، وبذلك الحق ايضا « . ( كان العكس من قبل ) .

» ان انسانا لا أعرف الانسان فيه هو خاطيء « . ( ص : ٢٦٨ ) .

الملاحظة الاولى :

» ايمكنني ان افترض ان امرأ ما يرتكب جريمة ضدي « ( ان هذا

يستهدف معارضة موقف الشعب الفرنسي والتأكيد على ان تلك كانت

الحال بالنسبة الى الثورة ) ، « دون الافتراض ايضا بأن عليه ان يتصرف

كما اعتبر انه حق ؟ وان افعلنا من هذا النوع اسميها الحق ، والخير ،

الخ ، واسمي جريمة تلك الافعال التي تنحرف عن ذلك . وبالتالي فاني

أفكر بأن على الآخرين ان يشندوا نفس الهدف الذي انشده ...

يوصفهم كائنات يجب ان تطيع نوعا من القانون « العقلاني » . ( الدعوة !

المصير ! الواجب ! المقدس ... ) « اني أقدر ما معنى الانسان وما معنى

السلوك الانساني حقاً ، وأطلب من كل واحد ان يصبح هذا القانون

بالنسبة اليه القاعدة والمثل الاعلى ، والا فانه يبرهن على انه خاطيء

ومجرم ... « ( ص : [ ٢٦٧ ] ، ٢٦٨ ) .

وفي الوقت ذاته ينفرد دمة ثقيلة وباعثة على القلق عند قبر اولئك

» الناس الاوحدين « الذين ذبحوا باسم المقدس في عصر الارهاب على يد الشعب

السيد . وفيما عدا ذلك ، يبين بواسطة مثال جديد كيف يمكن من وجهة النظر

هذه للمقدس ان تحدد لائحة الجرائم الفعلية بصورة اعتبارية .

» اذا اتخذ هذا الشبح ، الانسان ، كما في الثورة ، على انه نموذج

« المواطن الصالح » ، فان جميع « الجرائم والجنح السياسية »  
المهودة سوف تسميىب عن هذا المفهوم عن الانسان . ( كان  
يجب عليه ان يقول : هذا المفهوم ، الخ ، يسميىب من تلقاء نفسه  
الجرائم المهودة . ) ( ص : ٢٦٨ ) .

ان السداجة هي صفة سانشو الرئيسية في الفصل عن الجريمة . وان  
لدينا على ذلك مثالا لامعا في تحويله لا متسرولي الثورة الى « مواطنين  
صالحين » برلينيين ، وذلك بفعل اساءة استعمال ترادفية لكلمة مواطن . فعند  
القديس ماكس ان « المواطنين الصالحين والموظفين المخلصين » عبارتان غير  
قابلتين للانفصال . وبالتالي فان « روبسبير ، على سبيل المثال،وسان جوست،  
وهلم جرا » سوف يكونون « الموظفين المخلصين » ، في حين كان دانتون مسؤولا  
عن عجز مالي وقد بذر اموال الدولة . لقد بدا القديس سانشو بذلك بداية  
جيدة من اجل وضع تاريخ للثورة لاستعمال الهورجوازي والزراع البروسيين .

#### الملاحظة الثانية .

بعدما وصف لنا على هذا الفرار الجريمة السياسية الحقوقية على انها  
مثال على الجريمة عامة - يعني مقولته عن الجريمة ، والخطيئة ، والانكار ،  
والعداوة ، وانتهاك المقدس واحتقاره ، والسلوك الشائن حيال المقدس -  
يستطيع القديس سانشو ان يعلن الان بكل ثقة :

« في الجريمة ، اكد الاناني نفسه حتى الان وسخر من المقدس » .  
( ص : ٣١٩ ) .

ان جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الان تسجل في هذا المقطع في الرصيد  
الدائن للاناني المتفق مع نفسه ، وان كان لا بد لنا في وقت لاحق من تسجيل عدد  
قليل منها في رصيده المدين . ان سانشو يمتقد ان جميع الجرائم التي ارتكبت  
حتى الان لم يكن لها سبب الا السخرية من « المقدس » وتاكيد الذات ليس ضد  
الاشياء ، بل ضد المقدس في الاشياء . ولما كانت السرقة التي يرتكبها مسكين  
بائس يملك فلسا يخص امرا آخر يمكن ان توضع في مقولة الجريمة ضد  
القانون ، فان هذا يكتفي كي يكون هذا المسكين البائس قد ارتكب السرقة لمجرد  
اللذة في انتهاك القانون . تماما مثلما تخيل جاك المغفل ، في فقرة سابقة ، ان  
القوانين لم تعمل واللصوص لم يسجنوا الا اكراما للمقدس .

## ب - العقاب

ما دمنا نعالج الجرائم الحقيقية والسياسية على وجه الدقة . فاننا نعلم بهذا الشأن ان مثل هذه الجرائم « بالمعنى العادي » تتضمن عقابا عادة . /او كما هو مكتوب فان « الموت ثمن الخطيئة » . وانه لمن المفروغ منه ؛ بعدما عرفناه من قبل عن الجريمة ، ان العقاب يشكل رد فعل الدفاع الذاتي من جانب المقدس ضد أولئك الذين يندسونه .

### الملاحظة الاولى :

« ليس للعقاب معنى الا حين يكون تكفيرا عن انتهاك شيء مامقدس » .  
( ص : ٣١٦ ) . في العقاب « ترتكب جنون الرغبة في ارضاء الحق ؛ الشبح » ( المقدس ) . « ان المقدس يجب « هنا » ان يدافع عن نفسه ضد الانسان » . ( ان القديس سانشو هنا « يرتكب جنون « الخط بين « الانسان » و « الاوحدين » ، « الانوات الخاصة » ؛ الخ )  
( ص : ٣١٨ ) .

### الملاحظة الثانية :

« ان قانون العقوبات لا يوجد الا بفضل المقدس ويزول من تلقاء ذاته حين يتخطى عن العقاب » . ( ص : ٣١٨ ) .

ان ما يريد القديس سانشو ان يقوله فعليا هو : ان العقاب يزول من تلقاء ذاته اذا تخلى عن قانون العقوبات ، اي ان العقاب لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات . « لكن اليس » قانون للعقوبات لا يوجد الا بفعل العقاب « هراء خالصا ، واليس » العقاب الذي لا يوجد الا بفعل قانون العقوبات « هراء خالصا ايضا » ؟ « سانشو ضد هيس ، ويفان » ، ص : ١٨٦ ) . ان سانشو هنا يخطئ فيأخذ قانون العقوبات على انه مبحث في الاخلاق اللاهوتية .

### الملاحظة الثالثة :

هذا مثال على كيفية نشوء الجريمة من الفكرة الثابتة :

« ان فحاسة الزواج فكرة ثابتة . وعلى القداسة يترتب ان الخيانة الزوجية جريمة ، وبالتالي فان قانونا معينا عن الزواج » ( الامر الذي يثير ضجرا عظيما لدى « المجلسين الا... » (١) و « امبراطور



جميع الر... (ب) « ، هذا اذا تركنا جانباً » امبراطور اليابان « و  
 « امبراطور الصين » ، وبصورة خاصة « السلطان » ( يفرض على  
 الزنا عقوبة تطول مدتها او تقصر » . ( ص : ٢٦٩ ) .

ان فريديريك ويلهلم الرابع ، الذي يحسب انه قادر على اصدار القوانين  
 المتفقة مع القدس ، وبالتالي فهو في خصام على الدوام مع العالم كله ، يستطيع  
 ان يميز نفسه بفكرة انه وجد في صاحبنا سانشو على الاقل رجلاً واحداً مشرباً  
 بالايمان بالبوله . فليقارن القديس سانشو قانون الزواج البروسي ، الذي لا  
 وجود له الا في رأس مؤلفه ، مع فقرات القانون المدني سارية المفعول في الممارسة ،  
 وسوف يكون في مقدوره ان يكتشف الفارق بين قوانين الزواج المقدسة والديوية .  
 ففي مجموعة الاوهام البروسية ، يجب ان تفرض قداسة الزواج من قبل  
 الدولة على الرجال والنساء على حد سواء ، وفي الممارسة الفرنسية ، حيث  
 تعتبر الزوجة الملكية الخاصة لزوجها ، الزوجة وحدها هي التي تعاقب على  
 الزنا ، وفي هذه الحال بناء على طلب الزوج وحده ، الذي يمارس اذن حقوقه  
 الخاصة بالملكية .

### ب - تلك الجريمة والعقاب

#### بواسطة النقيضة

انتهاك قانون الانسان . ( انتهاك اعلان ارادة الدولة ، انتهاك سلطة الدولة ) ( ص : ٢٥٩ وما يليها ) .	}	=	{	الجريمة بمعنى الانسان
انتهاك قانوني ( انتهاك اعلان ارادتي ، انتهاك سلطتي ) ( ص : ٢٥٦ ، وفي مواضع اخرى ) .				

ان هاتين المعادلتين نقيضتان وتشتقان بكل بساطة من التناقض بين « الانسان »  
 و « الانا » ، وهما مجرد خلاصة لما سبق قوله . المقدس يعاقب « الانا » - « انا  
 اعاقب « الانا » .

المعاودة = جريمة ضد قانوني	}	=	{	الجريمة = المعاودة لقانون الانسان ( المقدس )

(أ) يقصد الاتيين .

(ب) يقصد الروس .

$$\begin{aligned}
& \left. \begin{array}{l} \text{المعدو أو الخصم} = \text{مجرم} \\ \text{ضد « الأنا » المجهزة بجسد} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{المجرم} = \text{عدو أو خصم المقدس} \\ \text{( المقدس على أنه شخص معنوي )} \end{array} \right. \\
& \left. \begin{array}{l} \text{دفاعي الذاتي} = \text{عقاب الأنا} \\ \text{« للأنا »} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{العقاب - الدفاع الذاتي} \\ \text{المقدس ضد « الأنا »} \end{array} \right. \\
& \left. \begin{array}{l} \text{التكفير ( الثار )} = \\ \text{عقاب الأنا « للأنا »} \end{array} \right\} = \left\{ \begin{array}{l} \text{العقاب} = \text{تكفير ( ثار )} \\ \text{الإنسان حيال « الأنا »} \end{array} \right.
\end{aligned}$$

في النقيضة الأخيرة ، يمكن أن يسمى التكفير أيضا التكفير الذاتي طالما أنه تكفيري أنا ، في تعارض مع تكفير الإنسان .

وإذا لم نأخذ في حسابنا سوى الطرف الأول في المعادلات النقيضية الواردة الذكر أعلاه ، فإن المرء يحصل إذن على السلسلة التالية من النقاظ حيث القضية تتضمن على الدوام الاسم المقدس ، والعمومي ، والغريب ، في حين تتضمن النقيضة على الدوام الاسم الدنيوي ، والشخصي ، والمناسب .

الجريمة - المداوة  
المجرم - المعدو أو الخصم  
العقاب - دفاعي  
العقاب - تكفير ، ثار ، تكفير ، ذاتي .

وسوف نقول في الحال كلمات قليلة عن هذه المعادلات والنقاظ التي هي بحد ذاتها بالغة البساطة بحيث يستطيع حتى « المولود أبلها » ( ص : ٤٣٤ ) أن يتقن هذه الطريقة « الوحداء » في التفكير خلال خمس دقائق . لكننا سوف نستشهد قبل ذلك ببعض الفقرات ذات الدلالة بالإضافة الى الفقرات الواردة أعلاه .

الملاحظة الاولى .

« بالنسبة الي لا يمكنك قط ان تكون مجرما ، بل خصما فحسب » ( ص : ٢٦٨ ) ، و « عدوا » بالمعنى ذاته ( ص : ٢٥٦ ) - وان الجريمة على اعتبارها عداوة الإنسان يستشهد عليها في الصفحة ٢٦٨ بمثال « أعداء الوطن الام » . - « العقاب يجب » ( مصادرة أخلاقية ) « ان يستبدل

**بالتكفير** ، الذي بدوره لا يمكن ان يستهدف وفاء الحق أو العدالة ، بل اعطاء التعويض لنا » ( ص : ٣١٩ ) .

#### الملاحظة الثانية .

بينما يهاجم القديس سانشو هالة (طاحونة) السلطة القائمة ، لا يستحصل حتى على معرفة بهذه السلطة ، فكم بالحري ان يهاجمها ؛ انه يقتصر على صياغة المطلب الاخلاقي بوجود ان تنفي سوريا علاقة « الانا » بها . ( انظر « المنطق » ) .

« أنا ملزم بأن اصبر على حقيقة » ( ثقة متبجحة ) « انه » ( اي عدوي ، الذي يقف وراءه بضعة ملايين من الشركاء ) « يعاملني بوصفي عدوا له ؛ لكنني لن اسمح له قط بأن يعاملني على اني صنيعة او ان يجعل اسبابه او ربما انعدام الاسباب عنده مبدئي الموجه » ، ( ص : ٢٥٦ ، حيث لا يترك السيد سانشو الا حرية محدودة جدا ، الا وهي الاختيار بين التهاون بأن يعامل على انه صنيعة او تحمل الجلطات الثلاثة آلاف والثلاثمائة التي وجهها ميرلين الى ردفه (٢) . وان هذه الحرية ليمنحه ايها اي قانون عقوبات ، من دون ان يسأله بصورة مسبقة ، بأية طريقة ينبغي له ان يعلن عن عداوته له ) . - « لكن حتى اذا ارهبت خصمك بفضل قوتك » ( اذا كنت بالنسبة اليه « قوة مرهوبة » ) ، « فانك لا تصبح من جراء ذلك سلطة مقدسة ، الا اذا كان لهما . انه لا بد من لك بالاحترام أو التبجيل » ، حتى اذا كان لا بد له ان يكون على حذر حيالك وحيال سلطانك . » ( ص : ٢٥٨ ) .

ان القديس سانشو هو الذي يظهر هنا على انه « لص » (ب) يماحك بقدر كبير من الجلد بشأن الفارق بين « اُرهَب » و « كان موضع التجميل » ، « كان على حذر » و « انتبه » - وهو فارق يبلغ على الاكثر جزءاً من ستة عشر جزءاً . حين يكون القديس سانشو « على حذر » حيال امرىء ما ، فانه « يستسلم للتفكير ، ويكون لديه موضوع يفكر فيه ، وهو موضوع يوحي اليه بالاحترام ويستشعر حياله الانتباض والخوف » . ( ص : ١١٥ ) .

(٢) posaderas ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(ب) لمة تلامب بالانفاظ هنا . ففي الاصل الالمانى تعني كلمة « schacher » التي يستخدمها شترنر في الفقرة الواردة الذكر « بالنا » أو « لسا » ، هذا في حين ان كلمة « schächer » تعني المساومة والمحاكة .

وفي المعادلات اعلاه ، وصف العقاب ، والثار ، والتكفير ، الخ ، فكانها صادرة عن الأنا فقط ؛ وبقد ما يكون القديس سانشو موضوعا للتكفير يمكن قلب النقيضة ؛ وعندئذ يحول التكفير الذاتي الى ارضاء الغير على حسابي من قبل امرئ آخر او الى اساءة الى تعويضي .

### الملاحظة الثالثة .

ان الايديولوجيين الذين امكن ان يتخيلوا ان الحق والقانون والدولة ، الخ ، تنشأ من مفهوم عام ، مثلاً في آخر تحليل مفهوم الانسان ، وانها تحققت اكراما لهذا المفهوم - ان هؤلاء الايديولوجيين انفسهم يمكن بالطبع ان يتخيلوا كذلك ان الجرائم ضد مفهوم ما ترتكب بدافع الاستهتار وحده ، ان الجرائم عامة ليست شيئاً آخر سوى السخرية من المفاهيم ، واذا هي عوقبت فما ذلك الا مجرد التعويض على المفاهيم المهانة . ولقد قلنا من قبل بهذا الشأن ما كان يجب قوله فيما يتعلق بالحق ، وقبل ذلك ايضا فيما يتعلق بالتراتب ، وهو ما نحيل القارئ عليه . وفي النقائض آنفة الذكر تعارض التعريفات المطوبة - جريمة ، عقاب ، - باسم تعريف آخر يستخرجه القديس سانشو بطريقته المفضلة من هذه التعريفات الاولى ويستملكه . وان هذا التعريف الجديد الذي لا يمثل هنا ، كما قلنا ، الا بوصفه اسماً خالصاً ، يفترض فيه ، بوصفه اسماً دنيوياً ، انه يتضمن العلاقة الفردية المباشرة ويمبر عن الشروط الفعلية . ( انظر « المنطق » ) . والحال ان تاريخ الحق يبين ان هذه الشروط الفعلية الفردية في شكلها الأكثر قسوة كانت في العصور الباكرة الأكثر بدائية تشكل الحق بصورة مباشرة . ومع تطور المجتمع البورجوازي ، وبالتالي مع تحول المصالح الخاصة الى مصالح طبقية ، تغيرت علاقات الحق واكتسبت تعبيراً متحضراً . لم تعد تعتبر فردية بعد الآن ، بل عومية . وفي الوقت ذاته ، وضع تقسيم العمل حماية المصالح المتنازعة للأفراد المنفصلين في ايدي 'شخص قلائل ، وبذلك تلاشى النمط الهيجي في تقرير الحق . ان قد القديس سانشو الحق في النقائض الواردة الذكر اعلاه يقتصر . بمحمله على المناداة بان التعبير المتحضر عن علاقات الحق وهذا التقسيم للمعمل ثمرة « الفكرة الثابتة » للعقدس ، ومن جهة ثانية الادعاء لنفسه بالتعبير الهيجي عن علاقات الحق والطريقة الهيجية في تسوية النزاعات . فعنده ان المسألة مسألة اساءة ليس غير ؛ اما الشيء بالذات فلا يمس على الاطلاق ؛ وبالفعل فانه لا يعرف شيئاً من العلاقات الفعلية التي تقوم عليها هذه الاشكال المختلفة للحق ، ولا يتبين من جديد في التعبير الحقوقي عن العلاقات الطبقية الا الاسماء الممثلة لهذه العلاقات الهيجية القديمة . وهكذا فأننا نكتشف من جديد الضغينة في اعلان الارادة الشترنبرية ، والدفاع الذاتي في العداوة ، الخ ، ونسخة رديئة عن قانون الاقوى وممارسة أسلوب الحياة

الإقطاعي القديم، في الثأر وفي التكفير، الخ *Jus Talianis* ، **شريعة القصاص** (١٧٢) ] ، و *Gewere* [ سيادة ] الجرمان القدماء (١٧٤) ، و *Compensatis* [ التكفير ] (١٧٥) . و *Satisfactio* [ التعويض ] (١٧٦) - وباختصار العناصر الرئيسية المتوفرة في *leges barbarorum* [ قوانين البرابرة ] (١٧٧) و *consuetudines fesusorum* [ العادات الإقطاعية ] (١٧٨) التي استملكها القديس سانشو ليس من المكتبات بل من أقاصيص معلمه القديم أماديس الفولي وافتتن بها إما افتتان . وهكذا فإن القديس سانشو ينهي في آخر تحليل إلى وصية أخلاقية عديمة الفعالية بأن على كل امرئ أن يستحصل التعويض بنفسه وينفذ العقاب . أنه يؤمن مع دون كيشوت بأنه يستطيع بواسطة وصية أخلاقية فحسب ، وبدون مزيد من الضوضاء ، أن يحول القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل إلى قوى شخصية . أما مدى ارتباط العلاقات الحقوقية بتطور تلك القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل ، فهذا ما يتبين بكل وضوح من التطور التاريخي للسلطة القضائية وشكاوى السادة الإقطاعيين بشأن تطور الحق . (أنظر مثلاً مونتيل ، المؤلف المذكور ، القرنان الرابع عشر والخامس عشر) . ولقد جعلت سلطة المحاكم تزداد أهمية بالضبط في هذا العصر المتوسط بين حكم الأرستقراطية وحكم البورجوازية ، حين تصادمت مصالح الطبقتين ، وحين جعلت التجارة بين الأمم الأوروبية تنسج أكثر فأكثر ، وبالتالي اتخذت العلاقات الأممية نفسها طابعاً **بورجوازيًا** . ولقد بلغت سلطة المحاكم ذروتها تحت حكم البورجوازية ، حين أصبح هذا التقسيم الكامل للعمل أمراً لا مفر منه . أما ما يتوهمه في هذا الشأن القضاة ، هؤلاء الخدام لتقسيم العمل ، وبالأحرى **أسانلة التشريع** (١) ، فذلك مسألة عديمة الأهمية تماماً .

### ج - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي

رأينا أعلاه أن الجريمة بالمعنى العادي قد وضعت بواسطة تزوير في « حساب الدائن » للاناني بالمعنى فوق العادي . أن هذا التزوير ليصبح بينا للعيان الآن . وأن الاناني فوق العادي يجد الآن أنه لا يرتكب إلا جرائم فوق عادية يجب أن يؤكد تفوقها على الجرائم العادية . وهكذا فائنا نسجل في حساب الاناني المذكور أعلاه الجرائم العادية التي سجلت من قبل في جانب الحساب الدائن .

أن صراع المجرمين العاديين ضد ملكية الغير يمكن التعبير عنه كذلك كما يلي

(١) *professores juris* ، بالألمانية في النص الأصلي .

١ بالرغم من أن هذا ينطبق على أي منافس ) :

انهم - « ينشدون خيرات القديس » ( ص : ٢٦٥ ) ،

ينشدون خيرات مقدسة ،

ينشدون القديس ، الذي بفضلته يتحول المجرم العادي الى

« مؤمن » . ( ص : ٢٦٥ ) .

لكن هذا اللوم الذي يوجهه الاناني بالمعنى فوق العادي الى المجرم بالمعنى العادي انما هو لوم ظاهري - لانه اذا كان ثمة من يطمح الى تطويق العالم بأسره بهالة مقدسة ، فانما هو الاناني في الحقيقة . ان ما يأخذه بالفعل على المجرم ليس السعي الى « القديس » ، بل السعي الى « الخيرات » .

وبعدما يبني القديس سانشو « عالما شخصيا ، سماء » ، وهو في هذه المرة عالم وهمي من الضغائن ومغامرات الفرسان في ملء العالم الحديث ، وبعدما يعطي في الوقت نفسه اثباتا مزودا بالوثائق على تفوقه ، بوصفه مجرما فروسيا ، على المجرمين العاديين ، فانه ينظم مرة أخرى حملة صليبية ضد « الإبلاسة والشياطين والجنيات » ، ضد « الاشباح والاطياف والافكار الثابتة » . ان خادمه الامين ، شيليفا ، يخبئ خلفه بكل تبجيل . لكن بينما هما ماضيان في طريقهما تقع المغامرة المدهشة لأولئك البائسين الذين كانوا يجرّون الى موضع ليست بهم رغبة في الذهب اليه ، كما هو موصوف في الفصل الثاني والعشرين عند سرفانتس . ذلك انه بينما كان فارسنا الهائم وخادمه دون كيشوت يملؤان عدوا وثيدا في سبيلهما ، رفع سانشو عينيه ورأى حوالي اثني عشر رجلا يتقدمون نحوهما راجلين ، وقد صفدت أيديهم وقيدوا الى بعضهم بعضا بسلسلة طويلة ، يرافقهم ضابط وأربعة دركيين ينتسبون الى هرماندادا المقدسة (١٧٩) ، الى هرماندادا المقدس ، الى المقدس بالذات . وحين اقتربوا جدا سأل القديس سانشو الحرس بكل ادب أن يتلفظوا فيخبروه عن السبب الذي سبق من أحله هؤلاء الناس في الاغلال . « انهم محكومون من قبل صاحب الجلالة ، في الطريق الى سبانفو (١٨٠) ، ولا حاجة بك لمعرفة المزيد » . فصاح القديس سانشو : « كيف ، ثمة بشر مكروهون ؟ أم يمكن أن يمارس الملك العنف ضد « الانا الخاصة » لاي انسان ؟ في هذه الحال آخذ على نفسي رسالة وضع حد لهذا العنف . » « ان سلوك الدولة هو العنف الذي تسميه حقا . اما العنف الذي يرتكبه الفرد فتسميه جريمة » . وبناء على ذلك فقد أخذ القديس سانشو بادی الامر في وعظ المجرمين ، قائلا انه يجب عليهم الا يحزنوا ، وانه على الرغم من كونهم « غير احرار » ، فانهم لا يبرحون « خاصتهم » ، وانه على الرغم من ان « عظامهم » ربما « طُغِطت »

تحت جلدات السوط ، وانه ربما حدث ان « انتزعت منهم ساق واحدة » ، لكن  
 فيما قال سوف تنتصرون على هذا كله ، لانه « ليس امرؤ يستطيع ان يقيد ارادتك » .  
 « واني لواقئ انه ليس في العالم سحريستطيع ان يوجه او يقصر ارادتك ، كما يتصور  
 بعض السذج . ذلك ان الارادة عملنا الكيفي الحن ، وليس ثمة عشب سحري او  
 رقية يستطيعان قسرها ! » « اجل ، ليس من يستطيع ان يقيد ارادتك ولسوف  
 تظل ارادة الرفض عندكم طليقة ! » .

لكن بما ان هذه الوعظة لم تهدىء المحكومين ، الذين اخذوا يروون كل بدوره  
 كيف ادبنوا ظلما ، فقد قال سانشو : « ايها الاخوة الاحياء ، لقد بات واضحا لي  
 مما رويتم انه على الرغم من انكم عوقبتكم على جرائمكم ، فان العقاب الذي سوف تتحملون  
 لا يمنحكم مع ذلك الا تعويضا ضئيلا ؛ وبالتالي انكم تتحملونه بقدر كبير من النفور  
 ودون اي فرح . وانه لمن الممكن حتى درجة كبيرة ان يكون سبب دماركم ضعف النفس  
 امام الالم الشديد في الحالة الواحدة ، والفقر في الحالة الثانية ، وانعدام الحماية في  
 الحالة الثالثة ، واخيرا تحيز القاضي ، وانكم لم تخطوا العدالة التي كانت من حقاكم .  
 وان هذا كله ليَجبرني على ان ابين لكم لماذا ارسلتني السماء الى العالم . لكن بما ان  
 حكمة الاناني المتفق مع نفسه تنص على عدم اللجوء الى العنف فيما يمكن الحصول  
 عليه بالرضا ، فاني اطلب هنا من السادة الضابط والركيين اطلاق سراحكم والسماح  
 لكم بان تذهبوا كل في سبيله . وفيما عدا ذلك ، يا احبابي الركيين ، فان هؤلاء  
 البائسين لم يسببوا لكم اي ضرر . انه لا ينبغي للاناني المتفق مع نفسه ان يصيح  
 جلال الاوحدين الآخرين الذين لم يسببوا له اي ضرر . ومن المؤكد ان « مقولة الشيء  
 المسروق تحتل المكانة الاولى » بالنسبة اليكم . لماذا انتم على هذه الدرجة من  
 « الحماسة » ضد الجريمة ؟ « الحق الحق اقول لكم انكم متحمسون من اجل  
 الاخلاق ، انتم مليون بفكرة الاخلاق » . « انكم تضطهدون كل ما هو معاد لها » .  
 « ونظرا لقسمكم كموظفين » ، فانكم « تسوقون هؤلاء المحكومين المساكين الى السجن »  
 — « انتم المقدس » ! اذن اطلقوا سبيل هؤلاء الناس عن طيبة خاطر . والا فان عليكم  
 ان تواجهوني ، انا الذي « اقلب الامم بنفخة واحدة من الانا الحية » ، الذي « ارتكب  
 الدنس الاشد فداحة » و « لا اخاف حتى من القمر » .

وهتف الضابط : « في الحقيقة ان تلك وقاحة رائئة ! انه لمن الافضل لك ان  
 تضع هذا الطست على راسك بصورة قوية وتمضي في سبيلك ! » .

ولكن القديس سانشو ، الذي استشاط غيظا لهذه الفظاظة البروسية ، سدد  
 رمحه واندفع في اتجاه الضابط بكل سرعة « الابدال » ، بحيث القى به ارضا في الحال .  
 وتلا ذلك فوضى عامة تحرر المحكومون خلالها من قيودهم ، والقى دركي بسلون

كيشوت - شيليفا في قناة لانغريهر (١٨١) أو حفرة الخرفان ، بينما كان القديس سانشو ينجز أعظم الآثار بطولة في الصراع ضد القدس . ولم تضي دقائق حتى كان رجال الدرك قد تفرقوا ، وشيليفا قد زحف خارجا من حفرة ، والقدس قد صفي بصورة مؤقتة .

عندئذ جمع القديس سانشو حوله المحكومين المحررين وخاطبهم كما يلي ( ص : ٢٦٥ ، ٢٦٦ من « الكتاب » ) .

« ما المجرم العادي » ( المجرم بالمعنى العادي ) « ان لم يكن انسانا ارتكب الخطيئة الميتة » ( يا له من قاصص مبيت من أجل سكان المدن والارياف ) « التي هي الطروح الى ما يخص الناس بدلا من نشدان ما هو خاص به ؟ لقد مدّ يده الى الخيرات البقيضة » ( تمتع عامة بين المحكومين ضد هذا الحكم الاخلاقي ) « التي تخصّ القمير » ، لقد فعل ما يفعله المؤمنون الذين يطمحون الى ما يخص الله » ( المجرم بوصفه نفسا مشرقة ) . « ماذا يفعل الكاهن الذي يعظ المجرم ؟ انه يبين له الخطأ الجسيم الذي ارتكبه حين دنس بعمله ما تعتبره الدولة مقدسا ، ملكية الدولة ، التي تتضمن كذلك حياة رعايا هذه الدولة . ألم يكن أخرى به ان يفهم انه لطخ سمعته » ( ضحك مكبوت بين المحكومين على هذا التملك الاناني للفو الاكثريكي المتبدل ) « حين لم يحتقر ملكية القمير بل اعتبرها جديرة بأن تسرق » ( همس بين المحكومين ) . « لقد كان في وسعه ان يفعل ذلك لو لم يكن كاهنا » ( احد المحكومين : « بالمعنى العادي » ! ) . وعلى اية حال ، فانا اتحدث مع المجرم كما اتحدث مع اناني وسوف يعتبره الخجل » ( هتافات عالية لا حياء فيها من جانب المجرمين الذين لا يستشعرون مطلقا الدعوة الى الخجل ) ، « ليس لانه ارتكب جريمة ضد قوانينكم وخيراتكم ، بل لانه ارتأى ان قوانينكم جديرة بأن يحتال عليها » ( ليس المقصود هنا سوى « الاحتيال بالمعنى العادي » ؛ وعلى اية حال ، ففي موضع آخر : « اني ادور حول صخرة ما دمت عاجزا عن نسفها » وانا « أحتال » مثلا حتى على « الرقابة » ) « وان خيراتكم جديرة بأن يشتمها » ( هتافات جديدة ) . « لسوف يعتبره الخجل ... » .

وهتف جينيس دي باسامونتي (١٨٢) ، زعيم النصابين ، الذي لم يكن عامة على هذا القدر من الصبر : « ان تفعل اذن شيئا آخر سوى الاحساس بالخجل ، والخنوع حين « يعظنا » كاهن بالمعنى فوق العادي ؟ » .

وبستطرد سانشو :

« سوف يعتبره الخجل لانه لم يحتقركم ، انتم وما تملكون ، لانه كان



على درجة ضئيلة من الانانية » ( ان سانشو يطبق هنا مقياسا غربيا على انانية المجرم ، الامر الذي يفجر زئيرا عاما بين المحكومين ؛ ويفسر سانشو لهجته في شيء من الاضطراب ، مستديرا بحركة بلاغية ضد « المواطنين الصالحين » الفالبيين ) . « لكنكم لا تستطيعون ان تتحدثوا اليه بانانية ، لانكم لا تضاهون المجرم ، انتم الذين ... لم تتركبوا اية جرائم » .

ويقاطمه جينيس من جديد : « يا لها من سذاجة ، ايها الرجل الطيب ! ان حراس سجننا يرتكبون مختلف انواع الجرائم ، فهم يختلسون ، ويقشون ، ويفتصبون [ ... ] (١) » .

[ ... ] لا يكشف من جديد الا عن سذاجته . لقد كان الرجيمون يعرفون سلفا ان البورجوازيين يطلون بالدستور القولة الطبيعية وقيمون ويصنعون دولة خاصة بهم ، وان « السلطة الدستورية التي تجسدت في سياق الزمن » ( بصورة عفوية ) « قد انتقلت الى الارادة البشرية » ، وان « هذه الدولة المصطنعة قد كانت مثل شجرة ملونة اصطناعية » ، الخ . ( انظر قيبنيه Correspondance politique et administrative [مراسلات سياسية وادارية] ، باريس ، ١٨١٥ ؛ Appel à la France contre la division des opinions [نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء] ، ١٨١٣ ) ، وسار ان الكبير Le Drapeau blanc [الراية البيضاء] ، ومجلة Gazette de France في عصر عودة الملكية ، والمؤلفات السابقة لبونالد ، وميستر ، ( ١٨١٤ ) ، الخ . وان البورجوازيين الليبراليين يأخذون بدورهم على الجمهوريين القدامى - ومن الواضح انهم لا يعرفون عنهم اكثر مما يعرف القديس ماكس عن الدولة البورجوازية - ان وطنيتهم ليست شيئا آخر سوى **هوى مقتل** **نحو كائن مجرد ، نحو فكرة عامة** ( ب ) ( بنجامين كونستان De l'esprit des conquêtes [ في روح الفتوحات ] ، باريس ، ١٨١٤ ، ص : ٤٧ ) ، في حين ان الرجعيين يهتمون البورجوازيين على اساس ان ايدولوجيتهم السياسية ليست سوى « **خديفة تفصل** بها الطبقة اليسورة تلك الطبقات غير اليسورة » ( ج ) ( مجلة فرنسا ، ١٨١٣ ، شباط ) . وفي الصفحة ٢٩٥ يعلن القديس سانشو ان الدولة « مؤسسة تستهدف

(١) اد انني مشرة صفحة من المخطوطة ناقصة هنا .

une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale (ب)

« بالفرنسية في النص الاصلي .

une mystification que le classe aisée fait subir à celles qui ne le (ج)

son pas بالفرنسية في النص الاصلي .

تنصير الشعب » . وكل ما يستطيع قوله عن أساس الدولة هو ان «تماسكها» ينشأ عن « اسمنت » « احترام القانون » ، او ان « تماسك » المقدس ينشأ عن احترام المقدس ( المقدس كصلة ) . ( ص : ٣١٤ ) .

#### الملاحظة الرابعة .

« اذا كانت الدولة مقدسة ، فيجب ان تكون هناك رقابة » . ( ص : ٣١٦ )  
« ان الحكومة الفرنسية لا تنكر حرية الصحافة بوصفها حقا للانسان ، لكنها تطالب بضمانة من الفرد على انه كائن بشري حقا » . ( يا له من مفغل (٢) . ان جاك المفغل « مدعو » لدراسة قوانين ابلول (١٨٥) / . ( ص : ٣٨٠ )

#### الملاحظة الخامسة .

نصادف هنا أعمق الاستنتاجات عن الاشكال المتنوعة للدولة . التي يجعلها جاك المفغل مفاهيم مستقلة والتي لا يرى فيها إلا محاولات مختلفة من اجل تحقيق الدولة الحقيقية .

« ليست الجمهورية على وجه الدقة شيئا آخر سوى الملكية المطلقة ، ذلك انه لا فارق بين ان يدعى العاقل ملكا او شعبا ، طالما ان كلاهما جلالتان » ( المقدس ) . « ان النزعة الدستورية تمضي خطوة أبعد من الجمهورية ، ذلك انها الدولة في طريق الانحلال » . ويفسر هذا الانحلال كما يلي : « في الدولة الدستورية ... تريد الحكومة ان تكون مطلقة ، ويريد الشعب ان يكون مطلقا . ان هذين المطلقين » ( أي القديسين ) « سوف يدمران بعضهما بعضا » ( ص : ٣٠٢ ) « أنا لست الدولة ، أنا العدم الخلاق للدولة » ؛ « وبذلك فان جميع القضايا » ( عن الدستور ، الخ ) ، « تفوض في عديمها الحقيقي » . ( ص : ٣٦٠ ) .

ولقد كان في وسعه ان يضيف ايضا ان جميع القضايا المذكورة اعلاه عن اشكال الدولة ليست سوى اسهاب لهذا « العدم » الذي خليقته الوحيدة هي الصيغة المعطاة آنفا : أنا لست الدولة . ان القديس سانشو ، مثله مثل معلم مدرسة الماني بالضبط ، يتحدث هنا عن « الجمهورية » التي هي ، بكل تأكيد ، أقدم جدا من الملكية الدستورية ، مثلا الجمهوريات الاغريقية .

أما ان النزاعات الطبقة في دولة ديمقراطية تمثيلية مثل امريكا الشمالية قد بلغت منذ الآن شكلا تنجه اليه حاليا ، بالقوة ، الملكيات الدستورية — فمن المؤكد انه لا يعرف

---

( ٢ ) quel bonhomme ، بالفرنسية في النص الاصل .

شيئا عن هذا . ان ثرثرته عن الملكية الدستورية تثبت انه منذ ١٨٤٢ حسب التقويم  
البرليني لم يتعلم شيئا ولم ينس شيئا .

#### الملاحظة السادسة .

« انما تدین الدولة بوجودها للازراء الذي اقابل به ذاتي » ، و « مع زوال  
هذا الازراء سوف تضمحل كليا » . ( يعني ان الامر يتوقف على سانشو  
وحده بشأن السرعة التي سوف « تضمحل » بها جميع الدول الموجودة  
على ظهر الارض . تكرار للملاحظة الثالثة في معادلة مقلوقة ، انظر « المنطق » :  
« انها لا توجد الا حين تكون فوقي » ، الا على أنها قوة [ macht ] **والتقوي**  
[ machtig ] أو « ويا لها من او مرموقة تبرهن بالضبط على العكس  
من المتوي البرهان عليه » « هل يمكن تصور دولة سكانها بمجموعهم كله »  
( تفرقة من « أنا » الى « نحن » ) « يمكن الا يقيموا وزنا لها [ nichts aus ihm  
Machen ] ( ص : ٣٧٧ ) .

ولا حاجة الى الوقوف عند «ترادف الكلمات» «macht» [ قوة ] و «machtige»  
[ قوي ] لـ «Machen» [ هنا : يقيمون وزنا ] .

فمن حقيقة ان ثمة اناسا في كل دولة يقيمون لها وزنا ، يعني انهم في الدولة  
وبفضلها يصنعون من انفسهم شيئا ذا وزن ، يستنتج سانشو ان الدولة سلطة تسيطر  
على هؤلاء الناس . ومرة اخرى ليس المقصود هنا سوى انتزاع الفكرة الثابتة عن  
الدولة من ذهن المرء . ويستمر جاك المغفل يتوهم ان الدولة فكرة خالصة ويؤمن  
بالقوة المستقلة لهذه الفكرة عن الدولة . انه « هو في الحقيقة المخلص للدولة ، المفتون  
بالدولة ، السياسي » ( ص : ٣٠٩ ) . لقد كان هيفل يؤمثل تصور الدولة الذي  
ينادي به الايديولوجيون السياسيون الذين كانوا لا يبرحون ينطلقون من الافراد  
الخاصين . وان يكن من ارادة هؤلاء الافراد فقط ؛ فهيفل يحول الارادة المشتركة لهؤلاء  
الافراد الى الارادة المطلقة ، وذاك المغفل يأخذ بكل خصوصية (١) هذه الامثلة  
للإيديولوجية على أنها النظرة الصحيحة الى الدولة ، وانطلاقا من هذا الاعتقاد  
ينتقدها بأن يفضح المطلق على اعتباره المطلق .

---

(١) bona fide ، باللاتينية في النص الاسلي .

## • - المجتمع بوصفه المجتمع العني

سوف نتفق زمنا أطول نوعا ما على هذا الفصل ، لانه ليس من قبيل المصادفة المحضة انه الفصل الأشد تشوشا بين جميع الفصول المشوشة في « الكتاب » ، ولانه في الوقت ذاته يثبت بطريقة لامية جدا مبلغ عجز قديسنا عن التوصل الى معرفة الاشياء في هيئتها الدنيوية . فبدلا من ان يجعلها دنيوية يقدسها اذ لا « يفيد » القارئ الا من تصوره القدس فحسب . وقبل ان نصل الى المجتمع المدني خاصة سوف نستمع الى بعض الايضاحات الجديدة عن الملكية عامة وعن علاقتها بالدولة . وان هذه الايضاحات لتظهر أجدها لانها تعطي القديس سانشو الفرصة كي يطرح من جديد معادلاته المفضلة عن الحق والدولة ، وبذلك يعطي « عرضه » « انكسارات » و « تحولات متعددة » . ومن الطبيعي اننا لا نحتاج سوى للاستشهاد بالاطراف الاخيرة لهذه المعادلات المعروفة جيدا ما دام القارئ لم ينس بعد من دون ريب تسلسلها في الفصل عن « قوتي » .

### الملكية الخاصة او

- الملكية البورجوازية = ليس ملكيتي
- = الملكية المقدسة
- = ملكية الغير
- = الملكية المحترمة او احترام
- ملكية الغير
- = ملكية الأنسلف . ( ص : ٣٢٧ ، ٣٦٩ ) .

ويحصل المرء في الحال من هذه المعادلات على التناقض التالية :

$$\left. \begin{array}{l} \text{الملكية بالمعنى} \\ \text{البورجوازي} \end{array} \right\} - \left\{ \begin{array}{l} \text{الملكية بالمعنى} \\ \text{الانثاني ( ص : ٣٢٧ )} \end{array} \right.$$

$$\begin{array}{l} \text{« ملكية الانسان »} \\ \text{« الخيرات الانسانية »} \end{array} - \begin{array}{l} \text{« ملكيتي »} \\ \text{« خيراتي »} \end{array} . \text{ ص : ٣٢٤ .}$$

معادلات :

$$\begin{array}{l} \text{الانسان} \\ \text{سلطة الدولة} \end{array} = \text{الحق}$$

الملكية الخاصة او } الملكية الشرعية  
الملكية البورجوازية } — ( ص : ٣٢٤ ) .

- = ملكيتي بفعل الحق ( ص : ٣٣٢ ) .  
= الملكية المضمونة ،  
= ملكية الغير ،  
= ملكية تخص الغير ،  
= ملكية تخص الحق ،  
= الملكية بالحق ( ص : ٣٦٧ ، ٣٣٢ ) .  
= مفهوم عن الحق ،  
= شيء ما مثالي ،  
= عمومي ،  
= وهم ،  
= فكر خالص ،  
= فكرة ثابتة ،  
= شبح ،  
= ملكية الشبح ( ص : ٣٦٨ ، ٣٢٤ ،  
٣٣٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ) .  
= ملكية الحق . الملكية الخاصة  
= سلطة الدولة . الحق  
= الملكية في سلطة الدولة . الملكية الخاصة  
= ملكية الدولة ، او ايضا  
= ملكية الدولة . الملكية  
= غير ملكيتي . ملكية الدولة  
= المالك الوحيد . ( ص : ٣٣٩ ، ٣٣٤ ) . الدولة

وناني الان الى النقائص :

الملكية الخاصة — الملكية الانانية

ملكية بموجب الحق } ملكية بموجب الحق  
( حق الدولة ، حق - )  
كامل سلطاني } ( الانسان )  
( ص : ٣٣٩ ) .

ملكيته بفعل الحق - ملكيته بفعل سلطاني  
او قوتي ( ص : ٣٣٢ ) .

ملكية معطاة من الغير - ملكية مأخوذة من قبلي ( ص : ٣٣٩ ) .  
ملكية شرعية للغير - الملكية الشرعية للغير هي ما

اعتبره صالحا . ( ص : ٣٣٩ ) ؛

التي يمكن ان تتكرر في مئة صيغة أخرى ، مثلا اذا استبدلنا السلطة بالسلطات  
الكاملة او استخدمنا غير ذلك من الصيغ المعطاة من قبل .

الملكية الخاصة = عدم } الملكية الخاصة = ملكية  
المشاركة في ملكية الآخرين } المشاركة في ملكية الآخرين جميعا .

### او ايضا :

ملكية بعض = ملكية جميع  
الاشياء = الاشياء ( ص : ٣٤٣ ) .

وان الاغتراب الذي يمثل بوصفه علاقة او صلة في المعادلات اعلاه يمكن ان يعبر  
عنه كذلك في التفاضل التالية :

الملكية الخاصة	-	الملكية الانانية
« السلوك حيال الملكية كما حيال القدس ، الشبح » ، « احترامها » ، « الانطواء على احترام الملكية » ( ص : ٣٢٤ )	-	« التخلي عن العلاقة المقدسة حيال الملكية » . عدم النظر اليها بعد الآن على أنها غريبة ، عدم الخوف بعد الآن من الشبح ، عدم الانطواء على أي احترام للملكية ، تملك ملكية انعدام الاحترام ( ص : ٣٦٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ) .

ان انماط التملك المحنوة في المعادلات والتناقض الآتفة الذكر لن تكتمل بصورة نهائية الا حين نأتي الى فصل « الرابطة » ؛ لكن بما اننا لا نبرح في الوقت الحاضر في « المجتمع المقدس » ، فاننا لن نعنى هنا الا بالتطويب .

ملاحظة. عرضنا من قبل في الفصل عن « التراتب » كيف يستطيع الابدولوجيون ان ينظروا الى علاقة الملكية على انها علاقة « الإنسان » ، التي تتقرر اشكالها المختلفة في المصور المختلفة وفقا لفكرة الافراد عن « الإنسان » . وكيفينا هنا ان نحيل القارىء الى ذلك التحليل .

**العرض الاول .** عن تجزئة الملكية المقاربة ، واقتداء الالتزامات الانطاعية ، وابتلاع الملكية المقاربة الصغيرة من قبل الملكية المقاربة الكبيرة .

هذه الاشياء جميعا مستخلصة من الملكية المقدسة والمعادلة : الملكية البورجوازية = احترام المقدس .

١ . « ان الملكية بالمعنى البورجوازي تعني الملكية المقدسة ، بحيث يتعين عليّ ان احترم ملكيتك . » احترام الملكية ! « وبالتالي فان السياسيين سيودون ان يمتلك كل امرئ قطعة صغيرة من الملكية وقد تسببوا جزئيا ، بفعل هذا الاتجاه ، في تجزئة لا تصدق » . ( ص : ٣٢٧ ، ٣٢٨ ) - .  
٢ . « يهتم السياسيون الليبراليون بان تغتدى جميع الالتزامات الانطاعية باقصى قدر ممكن كيما يكون كل امرئ سيدا حرا على ارضه ، حتى اذا كانت هذه الارض لا تحتوي الا على ما يكفي بالضبط من التربة » ( الارض تحتوي على التربة ! ) « بحيث يكفي لخصابها السماد المستمد من شخص واحد ... لا اهمية لفضائلها ، بشرط ان تكون خاصة بالمرء ، اي ملكية محترمة . » وبقدر ما يكثر مثل هؤلاء المالكين يكون لدى الدولة مزيد من الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . ( ص : ٣٢٨ ) .

٣ . « ان الليبرالية السياسية ، مثلها كمثل اية نزعة دينية ، تعتمد على الاحترام ، والانسانية ، وفضائل المحبة . ولذا فان آمالها تخيب باستمرار . ذلك ان الناس في الممارسة لا يحترمون شيئا ؛ ونحن نرى كل يوم الملكيات الصغيرة تتباع من جديد بصورة مكثفة من قبل الملاكين الاكبر ، و « الاناس الاحرار » يتحولون الى شغيلة مياومين . وبالمقابل ، فلو ان « الملاكين الصغار » فكروا ان الملكية الكبيرة تخصهم كذلك ، فانهم ما كانوا يبعدون انفسهم عنها باحترام وما كانوا يطردون » ( ص : ٣٢٨ ) .

١ . وهكذا تفسر لنا قبل كل شيء كل حركة التجزئة التي لا يعرف القديس سانشو عنها سوى انها المقدس انطلاقا من فكرة بسيطة « حشرها السياسيون في رؤوسهم » . لأن « السياسيين » يطالبون « باحترام الملكية » ، فانهم إذن « سيودون » التجزئة، التي نفذت فيما عدا ذلك في كل مكان من جراء عدم احترام ملكية الآخرين ! ان « السياسيين » بالفعل قد « تسببوا جزئيا في تجزئة لا تصدق » . وهكذا فان التجزئة توفرت طويلا بفضل نشاط السياسيين في الزراعة في فرنسا حتى قبل الثورة ، كما توفرت في ايامنا الحاضرة في ايرلندا وجزنيا في بلاد الغال ، وانعدم الراسمال وجميع الشروط الاخرى من اجل الزراعة الكبرى . وعلى أي حال ، فان القديس سانشو يستطيع ان يتبين عدد « السياسيين » الذين « سيودون » اليوم ان ينفلوا التجزئة من حقيقة ان جميع البورجوازيين الفرنسيين ساطلون على التجزئة، سواء لانها تضعف المزاخمة بين العمال ام لاعتبارات سياسية ايضا ؛ وفيما عدا ذلك من حقيقة ان جميع الرجعيين ( وهو ما يستطيع القديس سانشو ان يتحقق منه ولو من قراءة Erinnerungen [ ذكريات ] لارندت المجوز) قد اعتبروا ان التجزئة ليست اكثر من تحويل الملكية العقارية الى ملكية حديثة ، صناعية ، مسوفة ، غير مقدسة . ولن نشرح هنا لقديسنا الاسباب الاقتصادية التي تحمل البورجوازيين ، حالما يلفون السلطة ، على تنفيذ هذا التحويل الذي يمكن ان يتحقق سواء بالغاء الربيع العقاري الذي يريد على الربح ام بتجزئة الاراضي . وكذلك لن نشرح له كيف ان الاشكال التي يتحقق هذا التحويل بها تتوقف على مستوى تطور الصناعة ، والتجارة ، والملاحة ، الخ ، في البلد صاحب العلاقة . ان جميع الصيغ المذكورة اعلاه بشأن التجزئة ليست اكثر من نسخة منمقة عن الحقيقة البسيطة التالية ، الا وهي ان تجزئة كبيرة تقوم في اماكن مختلفة « هنا وهناك » - وقد تم الاعراب عنها في اسلوب الحديث التطويبي لصاحبنا سانشو ، الذي يناسب كل شيء ولا يناسب شيئا . وفيما عدا ذلك ، فان صيغ سانشو المعطاة اعلاه لا تتضمن سوى اوهام البورجوازي الصغير الالماني عن التجزئة التي تظل طبعاً بالنسبة اليه شيئا غريبا و « مقدسا » . راجع « الليبرالية السياسية » .

٢ . ان افتداء الالتزامات الاقطاعية ، وهي ظاهرة مؤسسية لا تصادف الا في المانيا، حيث الزمت الحكومات بها من جراء الشروط الأكثر تقدما في البلدان المجاورة وبسبب من مصاعبها المالية - هذا الافتداء يرى فيه قديسنا مبادرة مقصودة من « الليبراليين السياسيين » المعتنين بتوليد « الاناس الاحرار والمواطنين الصالحين » . ان انفق سانشو لا يتجاوز مرة اخرى الجمعية السياسية البومراتية ومجلس العموم السكسوني . ان هذا الافتداء للالتزامات الاقطاعية في المانيا لم يؤد قط الى اية نتائج سياسية او اقتصادية ، ولما كان اجراء ناقصا فقد ظل دون اية فعالية على الاطلاق . ولا يعرف



سانشو بالطبع شيئاً عن الافتداء الهام **تاريخياً** للالتزامات الاقطاعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذي كان مرده الى تطور التجارة والصناعة في أوائله وحاجة الملاكين العقاريين الى المال . - ان نفس الأشخاص الذين كانوا يريدون ، مثل شتاين وفنكيه ، افتداء الالتزامات الاقطاعية في ألمانيا كما يصنعوا ، حسب اعتقاد سانشو ، مواطنين صالحين وأناساً أحراراً قد وجدوا في وقت لاحق انه لا بدّ في سبيل الحصول على « المواطنين الصالحين والأناس الأحرار » من إعادة الالتزامات الاقطاعية ، كما يسمى الى ذلك حالياً بالضبط في ويستفاليا . وانه ليرتب على ذلك ان « الاحترام » ، مثل مخافة الله ، مفيد لجميع الأغراض .

٣ - ان « الاستيلاء » على الملكية العقارية الصغيرة من قبل « الملاكين الكبار » يحدث ، وفقاً لسانشو ، لان « احترام الملكية » لا وجود له في الممارسة . ان نتيجتين من أكثر نتائج المزاخمة شيوعاً - المركزة والاستيلاء - **والمزاخمة عامة** ، التي لا وجود لها دون المركزة ، تترأى هنا في نظر صاحبنا سانشو بوصفها **انتهاكات الملكية** البورجوازية التي تتظاهر في مجال المزاخمة . ان الملكية البورجوازية منتهكة سلفاً من جراء وجودها بالذات . وفي رأي سانشو انه لا يمكن شراء شيء دون الاعتداء على الملكية . أما العمق الذي حلل به القديس سانشو مركزة الملكية العقارية ، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة انه لا يرى فيها سوى أشد أفعال المركزة بينة ، أي الابتئاع « بالجملة » . وعلى أي حال ، فانه لا يمكن ان يتبين مما يقوله سانشو الى أي مدى يكف أصحاب الملكية الصغيرة عن ان يكونوا ملاكين يصيرونهم شغيلة مياومين . صحيح ان سانشو نفسه يوضح في الصفحة التالية ( ص : ٣٢٩ ) ، متحدثاً بمهابة عظيمة ضد بروتون ، انهم يظنون « مالكين للحصة المتبقية لهم من انتاج الحقل » ، يعني مالكين لاجورهم . « لعله يمكن أحياناً ان يلاحظ في التاريخ » ان الملكية العقارية الكبيرة تبتلع الملكية العقارية الصغيرة تارة ، وأن الملكية الصغيرة تبتلع الملكية الكبيرة تارة أخرى ، وهما ظاهرتان يرى سانشو ، المسالم جداً ، سببهما الكافي في أن « الناس في الممارسة لا يحترمون شيئاً » . وينطبق الامر نفسه على الاشكال المتعددة الأخرى للملكية العقارية . ومن ثم هذه النصيحة الحكيمة : « لو ان الملاكين الصغار » ، الخ ، ولقد رأينا في المهدا القديم كيف جعل القديس سانشو ، بصورة متفقة مع الطريقة الميتافيزيقية ، الأجيال السابقة تفكر في تجارب الأجيال اللاحقة ؛ واننا نرى الآن كيف يشكو ، على طريقة سياسيي المقاهي ، من أن الأجيال السابقة أخفقت في أن تضع في اعتبارها ليس أفكار الأجيال اللاحقة عنها فحسب ، بل سخافاته الخاصة أيضاً . يا لها من « حكمة » استاذية ! لو ان رجال الارهاب فكروا

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] يخلص القديس سانشو الى هذا الهراء لانه يأخذ خطأ التمييز الأيديولوجي والحقوقي من الملكية البورجوازية على أنه الملكية البورجوازية الفعلية ، وهو لا يستطيع ان يفهم السبب في ان الواقع لن يقابل هذا الوهم عنده .

في انهم سوف يحملون نابليون الى العرش ، ولو ان البارونات الانكليزي في زمن راينميد والوثيقة الكبرى (١٨٦) فكروا في ان قوانين الحبوب سوف تلتفى في عام ١٨٤٩ ، ولو ان كرويزوس فكر في ان روتشيلد سوف يتجاوزته في الثراء ، ولو ان اسكندر الاكبر فكر في ان روتبك سوف يدينه وفي ان امبراطورينه سوف تسقط بين ايدي الانراك ، ولو ان تيمستوكاوس فكر في انه سوف يهزم الفرس في مصلحة اوتو الطفل ، ولو ان هيفل فكر في انه سوف يستثمر بمثل هذه الطريقة «المبتذلة» من قبل القديس سانشو ، لو ان ، لو ان ، لو ان ! عن اي نوع من « اصحاب الملكية الصغار » يتحدث القديس سانشو ؟ عن الفلاحين الذين لهم أرض والذين لم يصبحوا « اصحاب ملكية صفرا » الا من جراء تفكك الملكية العقارية الكبيرة عن اولئك الذين افلسوا في هذه الايام بنتيجة المركزة ؟ ان هاتين الحالتين متشابهتان بالنسبة الى القديس سانشو ، كما تشبه البيضة الواحدة البيضة الاخرى . ففي الحالة الاولى لم يستبعد الملاكون الصغار في حال من الاحوال عن « الملكية الكبيرة » ، لكن كل واحد منهم قد استملكها بقدر ما لم يستبعد منها من قبل الآخرين ويقدر ما توفرت له الوسائل من اجل استملاكها . ومهما يكن من امر ، فان هذه الوسائل لم تكن تمت بصلة الى تلك الوسائل التي ينادي بها ، بل قد تقررت بفعل شروط تجريبية تماما ، مثلا تطورها الخاص وكل التطور السابق للمجتمع البورجوازي ، والسياق المحلي ، وارتباطها الاكثر او الاقل وثوقا بالجوار ، وابعاد قطعة الارض المستملكة وعدد اولئك الذين استملكوها ، واحوال الصناعة والتجارة ووسائط المواصلات وادوات الانتاج ، الخ ، الخ . اما انهم لم يستبعدوا انفسهم من الملكية العقارية الكبيرة ، فهذا ما يتضح سلفا من حقيقة ان العديد منهم قد أصبحوا بدورهم ملاكين عقارين كبارا . وان سانشو ليجعل من نفسه موضعا للسخرية حتى في المانيا من جراء مطلبه غير المعقول بان على هؤلاء الفلاحين ان يفتزوا من فوق مرحلة التجزئة التي لا وجود لها بعد والتي كانت في ذلك الحين الشكل الثوري الممكن الوحيد بالنسبة اليهم ، كي يرتبوا جماعة واحدة في انانيته المتفقة مع نفسها . وبغض النظر عن هرائه هذا ، فانه لم يكن ممكنا بالنسبة الى هؤلاء الفلاحين ان ينظموا انفسهم على النمط الشيوعي طالما كانوا يفتقرون الى جميع الوسائل الضرورية من اجل تحقيق الشرط الاول لرابطة شيوعية ، الا وهي الزراعة الجماعية ، وطالما ان التجزئة ، على النقيض من ذلك ، لم تكن سوى احد الشروط التي اثارت في وقت لاحق الحاجة الى مثل هذه الرابطة . وعلى العموم ، فان اية حركة شيوعية لا يمكن ان تنطلق قط من الريف ، بل من المدينة دائما .

وفي الحالة الثانية ، حين يتحدث القديس سانشو عن الملاكين الصغار المفلسين ، فان هؤلاء يملكون بعد مصلحة مشتركة مع الملاكين العقارين الكبار في مواجهة الطبقة المحرومة من الملكية كليا والبورجوازية الصناعية . واذا كانت هذه المصلحة

المشتركة معدومة ، فانهم يفتقرون اذن الى القوة من اجل تملك الملكية المقاربة الكبيرة ، لانهم يعيشون مبشرين ولان نشاطهم يرمته واسلوهم في الحياة يجعلان الرابطة التي هي الشرط الاول لمثل هذا التملك امرا مستحيلا بالنسبة اليهم ، ومن ثم لان مثل هذه الحركة تفترض مسبقا ، بدورها ، حركة اعم جدا مستقلة عنهم الاستقلال كله . واخيرا فان جماع خطبة سانشو المسهبة تنتهي الى اقناعهم بان يتخلصوا من فكرتهم عن احترام ملكية الآخرين . ولسوف نقول كلمة صغيرة عن هذا في وقت لاحق .

وختاما ، فلنسجل هذه العبارة : « ان الناس في الممارسة لا يحترمون على وجه الدقة شيئا » ، بحيث يتبين آخر الامر ان الامر ليس « على وجه الدقة » مسألة « احترام » .

### العرض رقم ٢ : الملكية الخاصة والدولة والحق .

« لو أن ، لو أن ، لو أن ! »

« لو أن » القديس سانشو وضع جانبا للحظة واحدة الافكار الشائعة للحقوقيين والسياسيين عن الملكية الخاصة ، وكذلك المجادلة التي تثيرها ، لو انه نظر مرة واحدة الى هذه الملكية الخاصة في وجودها التجريبي ، في ارتباطها بقوى الافراد الانتاجية ، فان كل حكمة سليمان هذه ، التي سوف يسلينا الآن بها ، كانت تذهب هباء . لقد كان يصعب عليه اذن ( بالرغم من انه قلل على كل شيء (أ) مثل حاباكوك (١٨٧) ) الا يتبين ان الملكية الخاصة شكل للتعامل ضروري لمرحلة معينة من تطور القوى الانتاجية ؛ شكل للتعامل لا يمكن إلغاؤه ولا يمكن الاستغناء عنه في انتاج الحياة المادية المباشرة ما لم يتم خلق القوى الانتاجية التي تصبح الملكية الخاصة بالنسبة اليها غلا وعائقا . وفي هذه الحالة لا يمكن ان يكون قد غاب عن القارئ ايضا انه كان « الاخرى » سانشو ان يعنى بالشروط المادية بدلا من ان يحل العالم كله في جملة للاخلاق اللاهوتية كي يقيم بعدئذ ضدها جملة جديدة من الاخلاق الانانية المزعومة . وما كان يمكن ان يغيب عنه اذن ان المقصود امور تختلف الاختلاف كله عن « الاحترام » او عدم الاحترام . « لو أن ، لو أن ، لو أن ! » .

وعلى اي حال ، فان « لو أن » هذه ليست سوى صدى لجملة سانشو المذكورة اعلاه ؛ لانه « لو أن » سانشو فعل هذا كله ، فمن الواضح انه ما كان يمكن قط ان يكتب كتابه .

وما دام القديس سانشو يتبنى، بسذاجته المألوفة، وهم السياسين والحقوقيين والايديولوجيين الآخرين الذي يستقيم في قلب جميع الشروط المادية راسا على عقب ، وفضلا على ذلك بضيف على الطريقة الالمانية شيئا خاصا به ، فان الملكية الخاصة بالنسبة اليه تتحول الى **ملكية الدولة** ، او **ملكية قائمة على الحق** ، يستطيع الآن ان يقوم بتجربة عليها كي يبرر معادلاته الواردة اعلاه . فلنر قبل كل شيء تحول الملكية الخاصة الى ملكية الدولة .

« ان القوة وحدها تحسم مسألة الملكية » ، ( على العكس من ذلك ، فالملكية قد حسمت حتى الآن مسألة القوة ) ، « وما دامت الدولة وحدها هي الجارية - دونما اي اعتبار لما اذا كانت دولة البورجوازيين او دولة الصعاليك » ( « رابطة » شترنر ) « او مجرد دولة البشر - فهي الملاك الوحيد ايضا » ( ص : ٣٣٣ ) .

جنباً الى جنب مع « دولة البورجوازيين » الالمانية التي هي حقيقة واقعة ، تمثل مرة أخرى هنا الرؤى الوهمية التي ابتدعها سانشو وبوير على قدم المساواة ، بينما لا يرد الذكر في اي مكان لاشكال الدولة الهامة تاريخيا . فقبل كل شيء يحول شترنر الدولة الى شخص ، الى « الجبار » . وان حقيقة أن الطبقة الحاكمة تشكل سيطرتها الجماعية في السلطة العامة ، في الدولة ، يفسرها سانشو بصورة خاطئة على الطريقة البورجوازية الصغيرة الالمانية ، فيجمل من « الدولة » قوة ثالثة في مواجهة هذه الطبقة السائدة تمتص في مواجهة هذه الطبقة كل سلطان في ذاتها. وانه لينتقل الآن الى تأكيد رايه هذا بواسطة مجموعة من الامثلة .

لما كانت الملكية تحت حكم البورجوازية ، كما في جميع العصور: مرتبطة بشروط معينة ، اقتصادية في المحل الاول ، تتوقف على درجة تطور القوى الانتاجية والتعامل - وهي شروط تكتسب بصورة حتمية تعبيراً قانونياً وسياسياً - فان القديس سانشو يمتد في بساطته ان :

« الدولة تربط حيازة الملكية » ( **ذلك ان تلك هي رغبتها** ) (أ) « ببعض الشروط ، بالضبط كما تفعل بكل شيء آخر ، الزواج مثلاً » . ( ص : ٣٣٥ ) .

لما كان البورجوازيون لا يسمحون للدولة بالتدخل في مصالحهم الخاصة ولا يمنحونها من السلطة الا القدر الضروري من اجل سلامتهم الخاصة والمحافظة على

---

( ٢ ) car tel est son bon plaisir ، بالفرنسية في النص الاصلي .

المزاحمة ، ولما كان البورجوازيون عامة لا يتصرفون كمواطنين الا ضمن الحدود التي تتطلبها مصالحهم الخاصة ، فان جاك المغفل يعتقد أنهم « لا شيء » في نظر الدولة .

« ليست الدولة معنية الا بثروتها الخاصة ؛ أما ما اذا كان زيد ثريا وعمرو فقيرا ، فذلك مسألة لا تعنيها ... فكلاهما لا شيء في نظرها » ( ص : ٣٣٤ ) .

وفي الصفحة ٣٤٥ ، يشتق الحكمة نفسها من حقيقة ان المزاحمة مجازة في الدولة .

واذا كانت ادارة شركة للخطوط الحديدية لا تعني بمساهميها الا بقدر ما يدفعون اقساطهم ويقتسمون حصصهم من الارباح ، فان صاحبنا معلم المدرسة البرليني يستنتج بكل سذاجة ان المساهمين ليسوا « شيئا في نظر الادارة بالضبط كما اننا جميعا خطاة امام وجه الله » . فعند سانشو ان عجز الدولة حيال نشاطات اصحاب الملكية الخاصة برهان على عجز اصحاب الملكية الخاصة حيال الدولة وعجزه الخاص حيال الدولة واصحاب الملكية الخاصة على حد سواء .

وفيما عدا ذلك ، فمفند نظم البورجوازيون الدفاع عن ملكيتهم الخاصة في شكل الدولة ، ولم تعد « الانا » تستطيع بالتالي ان تنتزع « من هذا الصناعي او ذاك » مصنعه الا في في شروط البورجوازية ، اي في شروط المزاحمة ، فان جاك المغفل يعتقد ان :

« الدولة تحتفظ بالمصنع على انسلكية، والصناعي لا يحتفظ به الا على انه التزام ، بصفة حيازة » ( ص : ٣٤٧ ) .

وبالطريقة ذاتها بالضبط ، فان الكلب الذي يحرس داري « يحتفظ » بالدار « على انها ملكية » ، ولا تكون لي الا « على انها التزام ، بصفة حيازة » من جانب الكلب .

وبما ان الشروط المادية الخفية للملكية الخاصة لا بد في الغالب ان تدخل في تناقض مع الوهم الحقوقي عن الملكية الخاصة - كما يتبين على سبيل المثال في «فتصابات الملكية - فان جاك المغفل يستنتج اذن ان :

« هذا يشهد بكل وضوح على هذا المبدأ المقتنع عادة ، الا وهو ان الدولة وحدها صاحبة الملكية ، بينما الفرد صاحب اقطاع فحسب » . ( ص : ٣٣٥ ) .

ان كل ما « يشهد عليه بكل وضوح » هنا هو ان واقع الملكية الديني يختفي

من عيني صاحبنا البورجوازي الفاضل خلف ستارة «القدس» ، وانه لا بدّ له بعد أن يستمر « سلما سماويا » من الصين كيما « يتسلق » الى « مراقبة الحضارة التي بلغها حتى معلمي المدارس في البلدان المتحضرة . وحين يجعل سانشو هنا من التناقضات اللاصقة بوجود الملكية الخاصة **انكرا** لهذه الملكية الخاصة، فانه يكرر بكل بساطة العملية التي قام بها ، كما رأينا اعلاه ، على التناقضات ضمن العائلة البورجوازية .

ولان البورجوازيين ، وعلى العموم جميع أعضاء المجتمع البورجوازي، ملزمون بأن يشكلوا أنفسهم في « نحن » ، في شخص معنوي ، في الدولة ، كيما يضمنوا مصالحهم ويندبوا - ولو من جراء تقسيم العمل فحسب - السلطة الجماعية المكونة على هذا الفرار الى أشخاص قلائل ، فان جاك المفغل يتوهم أن :

« كل واحد لا يتمتع بالملكية الا بقدر ما يحمل ضمن ذاته أنا الدولة ، او يظل عضوا مخلصا في المجتمع ... وان ذلك الذي هو أنا دولة ، أي مواطن صالح ، او رعية صالحة ، يتمتع باقطاعه بصفته هذه بكل طمأنينة ، وليس باعتباره **هذه الانا الخاصة** » ، ( ص : ٣٣٤ ، ٣٣٥ ) .

ومن وجهة النظر هذه ، لا يملك كل واحد سهما في سكة الحديد الا بقدر ما « يحمل ضمن ذاته » « أنا » الادارة : وبنتيجة ذلك ، فان المرء لا يستطيع ان يملك سهما في سكة الحديد الا بصفته قديسا .

ولما اقنع نفسه بهذه الطريقة بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة . يازي في وسع القديس سانشو ان يستطرد :

« أما ان الدولة لا تنتزع اعتبارا من الفرد ما قد حصل عليه من الدولة عسها ، فهذا يعني فقط ان الدولة لا تسرق نفسها » ، ( ص : ٣٣٥ ) .

أما ان القديس سانشو لا يستولي اعتبارا على ملكية الآخرين ، فهذا يعني ان القديس سانشو لا يسلب نفسه ، لانه في الحقيقة « يعتبر » كل ملكية على أنها خاصيته .

ولا يستطيع المرء ان يطلب منا ان نواصل معالجة بقية اوهام القديس سانشو عن الدولة والملكية : ان الدولة « تفري » الافراد و « تكافئهم » بالملكية . وقد اخترعت بدافسك مكر خاص الضرائب المرتفعة كيما تجلب الدمار على البورجوازيين الذين لا يشبتون اخلاصهم : الخ . الخ . وعلى العموم ،

فاننا لن نتوقف اكثر من ذلك عند **الفكرة البورجوازية الصغيرة** عن **جبروت الدولة** ، وهي فكرة كانت شائعة من قبل بين الحقوقيين اللان القدماء وهي تبسط هنا في شكل تأكيدات بليغة .

وأخيرا ، فان القديس سانشو يحلّل كذلك ان يؤكد ما برهن عليه بصورة مفصلة من هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة بواسطة ترادف لقوي ؛ ومهما يكن من امر ، فتلك فرصة له كي ينهال بالضربات القوية على كلا رديفه (A) :

« ليست ملكيتي الخاصة الا ما تتخطى الدولة لي عنه **مما تملك** ، **بهرماتها** (Privieren) أعضاء آخرين في الدولة؛ انها ملكية الدولة » . (ص: ٣٣٩) .

وتشاء المصادفة ان يكون العكس هو الصحيح . فالملكية الخاصة في روما ، التي لا يمكن لهذه الحيلة اللغوية ان تنسب لغيرها ، قد كانت في تناقض مباشر مع ملكية الدولة . وصحيح ان الدولة منحت العاميين ملكية خاصة ، وهي حين فعلت ذلك لم تحرم « الآخرين » على اي حال من ملكيتهم الخاصة ، بل حرمت هؤلاء العاميين انفسهم من ملكية الدولة الخاصة بهم (Ager Publicus) (ب) ومن حقوقهم السياسية ؛ ولهذا السبب بالضبط سمو<sup>١٣</sup> Privati ، السلويين ، هم من دون « أعضاء الدولة الآخرين » الوهميين الذين يحلم القديس سانشو بهم . وان عاكس المفضل ليفقد اعتباره في جميع البلدان والذات والعصور حالما يباشر الحديث عن الوقائع الايجابية التي لا يستطيع « المقدس » ان يملك عنها اية معرفة قبلية . وان اليأس لرؤية الدولة تبتلع كل ملكية يرد سانشو القهقري الى وعيه الخاص العميق « الحاقد » ، حيث يدهش حين يكتشف انه رجل ادب . وانه ليعرب عن دهشته هذه بالكلمات المرموقة التالية :

« في مواجهة الدولة ، أشعر بصورة اوضح من اي وقت آخر اني لا ازال احتفظ بسلطة واحدة عظمى ، السلطة على نفسي » .

وفيما بعد ، يشرح هذا كما يلي :

« ان افكاري تشكل ملكية حقيقية استطيع ان اتاجر بها » . (ص: ٣٣٩) .

وهكذا فان شترنر « الصعلوك » ، « الانسان الذي لا يملك الا الثروة المثالية الخالصة » ، يتوصل الى القرار اليائس بالتاجرة بطبيب افكاره الفاسد

---

(٢) En Ambas Posaderas ، بالاسبانية في النص الاسلي .

(ب) الملكية العامة .

والحامض(١٨٨) . لكن ، ما هو المكر الذي سيستخلمه اذا ما أعلنت الدولة افكاره محرمة ؟ اصفوا :

« اني اتخطى عنها » ( ومما لا ريب فيه ان في هذا القرار الشيء الكثير من الحكمة ) « وأقابضها بأفكار أخرى » ( اذا كان ثمة أمرؤ هو رجل اعمال فاضل بحيث يقبل بهذا السند الفكري ) « تصبح اذن ملكيني الجديدة ، الملكية المكتسبة » . ( ص : ٣٣٩ ) .

ان بورجوازيانا الغاضل لن يهدأ له بال حتى يسجل له بالاسود والابيض انه اكتسب ملكيته الخاصة بطريقة شريفة . وان المرء ليرى عزاء البورجوازي البرليني حيال جميع كوارثه السياسية ومحنه البوليسية : « ان الافكار غير خاضعة للضريبة » .

ان تحويل الملكية الخاصة الى ملكية الدولة يرتد في آخر تمثيل الى سكرة ان البورجوازي لا يملك الا بوصفه نموذجا للنوع البورجوازي الذي تسمى خدمته الدولة والذي يمنح الافراد حقوق الملكية . ان الاشياء تقلب هنا ايضا رأسا على عقب . ففي الطبقة البورجوازية ، كما في أية طبقة أخرى ، نجد ان الشروط الشخصية وحدها هي التي أصبحت الشروط المشتركة والعامة التي يعيش في ظلها أعضاء الطبقة الفرادي ويملكون . واذا كانت اوهام فلسفية من هذا النوع قد امكن ان تكون من قبل شائعة في المانيا ، فقد باتت في الوقت الحاضر مضحكة كليا ، طالما ان التجارة العالمية اثبتت بصورة كافية ان الربح البورجوازي مستقل تماما عن السياسة ، لكن السياسة من جهة أخرى رهن كليا بالربح البورجوازي . ومنذ القرن الثامن عشر ، كانت السياسة رهنا بالتجارة حتى درجة كبيرة بحيث انه حين ارادت الحكومة الفرنسية مثلا ان تصدر قرضا ، فقد طالبت الحكومة الهولندية بان يقدم فرد خاص ضمانا من اجل الدولة .

اما أن « تفاهتي » او « املاقي » « تحقيق قيمة » او « وجود » الدولة ( ص : ٣٣٦ ) ، فذلك واحدة من المعادلات الشترنرية الواحدة والالف التي لا نذكرها هنا الا لانها توفر لنا فرصة الاستماع الى صيغ جديدة عن الاملاق .

« ان الاملاق تفاهتي » ظاهرة عجزني عن تحقيق قيمتي . ومن هنا فان الدولة والاملاق هما نفس الشيء الواحد ... ان الدولة تسمى ابدا الى **تحصيل الربح** مني ، اي استغلالي ، وسلبني ، والانتفاع بي ، حتى اذا كان الانتفاع يستقيم بكل بساطة في توفير الفرية (١)

---

(١) Prales في الاصل الاتي .



( بروليتاريا ) من قبلي . انها تريدني أن اكون صنيعتها » ( ص : ٣٣٦ ) .

ففيما عدا ذلك اليقين الذي يتبين به هنا اننا يتوقف عليه البتة ان يحقق قيمته ، هو الذي يستطيع في كل مكان وفي كل حين ان يؤكد فرديته ، وفيما عدا ان الماهية والظاهرة منفصلتان بصورة جبرية هنا مرة اخرى ، بالرغم من جميع البيانات السابقة ، فاننا نحصل من جديد على النظرة البورجوازية الصغيرة آتفة الذكر لصاحبنا المغفل ، القائلة ان « الدولة » تريد استغلاله . وان النقطة الهامة الوحيدة الاخرى بالنسبة اليها هي الاشتقاق اللغوي الروماني القديم لكلمة « بروليتاريا » ، التي يدخلها هنا خلصة وبكل سداجة الى الدولة الحديثة . احقا يجعل القديس سانشو انه حيثما تطورت الدولة الحديثة ، فقد كانت هذه « الذرية » التي توفرها البروليتاريا ابغض فعاليتها بالضبط الى اللولة ، يعني الى البورجوازيين الرسميين ؟ لعله يجب عليه ، في مصلحته الخاصة ، ان يترجم ماتوس والوزير دوشاتيل الى الالمانية ؟ لقد « احس » القديس سانشو من قبل ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا . « بصورة اوضح منها في اي وقت آخر » ، انه « لا يزال يحتفظ في مواجهة الدولة بسلطة واحدة عظيمة » ، الا وهي سلطة خلق الافكار لنفسه بصورة تتحدى الدولة . ولو انه كان بروليتاريا انكليزيا لاحس انه « لا يزال يحتفظ بالسلطة » على انتاج الاولاد بالرغم من الدولة .

وهذه مناجاة اخرى ضد الدولة ! نظرية جديدة عن الاملاق ! فقبل كل شيء هو « يخلق » ، بوصفه « انا » ، « الطحين والكتان والحديد والفحم » . وبذلك يلغى منذ البداية تقسيم العمل . ومن بعد يباشر « في الشكوى » « مطولا » من ان عمله لا يدفع اجره بقيمته الفعلية ، وقبل كل شيء يدخل في نزاع مع ذلك الذي يدفع له اجره . ومن ثم تتقدم الدولة بينهما في دور « المصالحة » .

« اذا كان السعر الذي تدفعه » ( اي الدولة ) « لقاء سلعتي وعملي لا يرضيني ، واذا سعيت انا نفسي بدلا من ذلك الى تحديد قيمة منتجاتي . اي حاولت ان يكون مربحا لي ، فاني ادخل في نزاع قبل كل شيء » ( يا لها من « قبل كل شيء » عظيمة ! - ليس مع الدولة . لكن ) « مع الدين يتناوع السلع » ( ص : ٣٣٧ ) .

واذا اراد الآن ان يدخل في « علاقة مباشرة » مع هؤلاء الشارين ، اي « بمسك بهم من حلوهم » . فلان الدولة « تتدخل » اذن و « تفصل الانسان عن الانسان » ( بالرغم من ان الامر لا يتعلق « بالانسان » ، بل بالشغل وصاحب العمل ، او بالنسبة اليه ، هو الذي يخطط كل شيء ، ببائع السلع وشارها ) ؛ والاكثر من ذلك ان الدولة تفعل هذا بقصد خبيث هو « التوسط بينهما على أنها روح » ( الروح القدس بكل وضوح ) .

« ان العمال الذين يطالبون بأجور أعلى يعاملون كمجرمين حالما يحاولون انتزاع هذه الزيادة » ( ص : ٣٣٧ ) .

ان لدينا هنا مرة أخرى باقة من السخافات . لم تكن ثمة حاجة بالسيّد مينيور قط الى كتابة رسائله عن الاجور ( ١٨٩ ) لو انه دخل قبل ذلك في « علاقة مباشرة » مع شترنر ، وعلى الاخص باعتبار ان الدولة في هذه الحال ما كانت لتقدم على « فصل الانسان عن الانسان » . ان سانشو يكلف الدولة هنا بوظيفة ثلاثية . فهي تعمل أولا بصفقتها « مصالحا » ، ثم بصفقتها مجددا للاسعار ، وأخيرا بصفقتها « روحا » ، بصفقتها المقدس . اما ان القديس سانشو ، بعدما وجد بصورة مجيدة بين الملكية وملكية الدولة ، يجعل من الدولة ايضا السلطة التي تحدد الاسعار ، فتلك حقيقة تشهد على حد سواء على تماسك افكاره وجهله بشؤون العالم . اما ان « العمال الذين يحاولون انتزاع أجور أعلى » لا يعاملون في الحال على أنهم « مجرمون » في انكلترا وأمريكا وبلجيكا ، بل على العكس من ذلك ينتهون على الأغلب الى انتزاع هذه الاجور فعليا ، فتلك حقيقة يجعلها قديسنا أيضا ، وهي تقضي قضاء مبرما على كل اسطوره عن الاجور . وأما ان العمال ان يكسبوا شيئا من « الامساك » بمستخدميهم « من حلوهم » ، حتى اذا لم « تتوسط » الدولة بين الطرفين ، وعلى اية حال سوف تكون مكاسيهم اقل كثيرا منها بواسطة الاتحاد والتوقف عن العمل ، على الاقل بقدر ما يظنون هم عمالا ويظل خصومهم رأسماليين — فتلك ايضا حقيقة بينة حتى في برلين . وأما ان المجتمع البورجوازي ، القائم على أساس المزاخمة ، ودولته البورجوازية ، لا يستطيعان ، من جراء قاعدتهما المادية بالذات . ان يسمحا بأي صراع بين المواطنين باستثناء صراع المزاخمة ، ولا بد لهما أن يتدخلوا ليس بوصفهما « روحا » . بل بالحرب اذا الناس « امسكوا ببعضهم بعضا من حلوهم » ، فتلك حقيقة لا حاجة بنا الى البرهان عليها بمذ الآن .

وفيما عدا ذلك ، فحين يتوهم شترنر ان الدولة وحدها تثيري حين يثري الافراد على اساس الملكية الخاصة البورجوازية ، او ان الملكية الخاصة لم تكن قط الاملكية دولة ، فانه يقلب من جديد الحقيقة التاريخية رأسا على عقب . فمع تطور الملكية البورجوازية وتراكمها ، أي مع تطور التجارة والصناعة ، يثري الافراد بلا انقطاع ، بينما تستدين الدولة أكثر فأكثر . ولقد شوهدت هذه الظاهرة من قبل في الجمهوريات التجارية الإيطالية الاولى ، كما برزت فيما بعد ، في القرن الأخير ، حتى درجة ملحوظة في هولندا ، حيث لفت الانتباه اليها المضارب بالسندات بنحو منذ عام ١٧٥٠ ، وهي تتجدد الآن في انكلترا . انه لن الواضح اذن انه حالما تكس البورجوازية المال ، فلا بد للدولة أن تتسول منها ، وتنتهي لان تكون مآجورة لها بالمعنى الحرفي للكلمة . وان هذا يجري في مرحلة تكون البورجوازية

فيها تجابه بعد طبقة أخرى ، وبنتيحة ذلك تستطيع الدولة أن تحتفظ ببعض مظهر الاستقلال بالنسبة الى كلتي الطبقتين . وحتى بعد أن تكون الدولة مأجورة على هذا الفرار ، فانها تظل في حاجة الى المال ، وبالتالي تستمر في حالة تبعية للبورجوازيين ، وان يكن تحت تصرفها ، حين تتطلب مصالح البورجوازية ذلك ، مصادر أعظم مما لدى الدول الأقل تطورا ، وبالتالي الأقل ارهاقا تحت وطأة الديون . وعلى أي حال ، فانه حتى الدول الأقل تطورا في أوروبا، دول الحلف المقدس (١٩٠) ، تقترب بصورة حتمية من هذا المصير ، ولا بد أن تصبح مأجورة للبورجوازية ؛ وعندئذ سوف يكون في مقدور شترنر ان يعزينا بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة ، وبصورة خاصة عاهله الخاص الذي يحاول عبثا ان يؤجل ساعة بيع سلطة الدولة الى « البورجوازيين » « الفاضلين » .

نأتي الآن الى العلاقة بين الملكية الخاصة والحق حيث لا بد لنا ان نستمع الى اللغو ذاته في شكل آخر . ان هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة تمثل في صورة جديدة ظاهريا . **فالاعتراف السياسي بالملكية الخاصة في القانون يعن على أنه اساس الملكية الخاصة .**

» تحيا الملكية الخاصة بنعمة الحق ، فالحق ضمانتها الوحيدة — ذلك ان حيازة شيء ما ليست ملكيتي بعد — انها لا تصبح لي الا بعد موافقة الحق ؛ ليست الملكية الخاصة حقيقة ، بل وهما ، فكرة . تلك هي الملكية بالحق ، الملكية الحق ، الملكية **المسكونة** ؛ وليست هي لي بفضلنا ، بل بفضل الحق » . ( ص : ٣٣٢ ) .

ان اللغو السابق عن ملكية الدولة يصبح في هذه الفقرة ابث على الضحك ايضا . ولذا فسوف نتقل في الحال الى استغلال سانشو **لحق الاستعمال واسادة الاستعمال** (١) الوهمي .

علما في الصفحة ٣٣٢ ، الى جانب الفقرة الرائعة اعلاه ، ان الملكية » هي سلطان غير محدود على شيء أستطيع التصرف به كما يحلو لي » . لكن « السلطان » ليس بالشيء الموجود في ذاته ، بل لا يقوم الا في الانا الكلية القوة ، في ، انا الذي املك السلطان » . ( ص : ٣٦٦ ) . وهكذا ليست الملكية « شيئا » ، فما هو لي ليس هذه الشجرة ، بل سلطاني عليها ، قدرتي على التصرف بها بكل حرية » . ( ص : ٣٦٦ ) . انه لا يعرف سوى « أشياء » أو « اناوات » . ان هذا « السلطان » المنفصل عن الانا ، « المؤتمن » ، المحول الى « شبح » ، هو « الحق » . ان هذا السلطان المؤبد » ، ( يبحث في حق الوراثة ) « لا يتلاشى حتى بصوتي ،

(١) Jus utendi et abutendi ، باللاتينية في النص الاصل .

بل ينقل ، أو يورث . ان الاشياء ليست اذن ملكيتي بصورة فعلية ، بل ملكية الحق . وعلى اي حال ، فليس هذا سوى وهم ، لان سلطان الفرد لا يصبح دائما ، لا يكتسب قوة الحق ، الا لان افرادا آخرين يضمون سلطانهم الى سلطانه . وان الوهم يستقيم في اعتقادهم بانهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . ( ص : ٣٦٦ ، ٣٦٧ ) . « ان الكلب الذي يرى عظمة في سلطان كلب آخر لا يتنحى جانبا الا اذا احس انه ضعيف جدا . اما الانسان فيحترم **حق** الانسان الآخر في عظمته ... وهنا ، كما في كل مكان آخر ، تطلق صفة « **الانساني** » على مشاهدة **الروحاني** في كل شيء ، الحق في هذه الحال : اي حين يجعل كل شيء شبيحا ويعامل على انه شبح ... انه لامر انساني ان يعتبر الفرد ليس على انه فردي ، بل على انه عمومي » . ( ص : ٣٦٨ ، ٣٦٩ ) .

وهكذا فان الشر بكماله ينشأ مرة أخرى من ايمان الافراد بمفهوم الحق . الذي ينبغي لهم ان ينزعوه من رؤوسهم . ان القديس سانشو لا يعرف سوى « الاشياء » و « الاناوات » ، واما فيما يتعلق بأي امر لا يدخل تحت هذين العنوانين . فيما يتعلق بجميع العلاقات الفعلية ، فانه لا يعرف عنها سوى مفاهيم مجردة تتحول ايضا بالنسبة اليه الى « اشباح » . « ومن جهة أخرى » ، فانه بشرق عليه أحيانا ان هذا كله « مجرد وهم » ، وان « سلطان الفرد » يتوقف حتى درجة فائقة على ما اذا كان الآخرون يضمون قوتهم الى قوته . لكن الاشياء جميعا تنتهي في آخر تحليل الى « وهم » الافراد الذين « **يمتقدون** » انهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص » . مرة أخرى لا تخص السكك الحديدية « فعليا » المساهمين : بل تخص الانظمة . ويقدم سانشو في الحال حق الوراثة على انه مثال بارز . وهو لا يفسره انطلاقا من ضرورة التراكم ولا من العائلة التي كانت موجودة قبل هذا الحق ، بل انطلاقا من **الوهم الحقوقي لامتداد القوة** ما وراء الموت . وعلى اي حال ، فكلما انتقل المجتمع الاقطاعي أكثر فأكثر الى المجتمع البورجوازي ، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل التشريع في جميع البلدان . ( انظر مثلا **مدونة نابليون** (١) ) . ولا حاجة لان نبين هنا مفصلا ان السلطة الابوية المطلقة والبكورة - سواء البكورة الاقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية ام الشكل اللاحق للبكورة - قد قامت على شروط مادية محددة جدا . وبصادف الامر ذاته بين الشعوب القديمة في عصر تفكك الجماعة العامة بنتيجة تطور الحياة **الخاصة** ( وأفضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني ) . وعلى العموم ، فانه لم يكن في مقدور سانشو ان يختار مثلا اشد بؤسا من حق الوراثة ، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تبعية

الحق لعلاقات الانتاج . قارن على سبيل المثال حق الوراثة الروماني والجرماني . ومن المؤكد انه ليس ثمة كلب صنع قط فوصغورا أو مسحوقا عظيما أو كلسا من عظمة ، كما انه لم « يحشر في رأسه » قط اي شيء عن « حقه » في عظمة ؛ وكذلك فان القديس سانشو لم « يدخل في رأسه » قط أن يحلل فيما اذا كان الحق في عظمة . هذا الحق الذي يدعيه الناس لانفسهم ولا يدعيه الكلاب ، ليس مرتبطا بالطريقة التي يستخدم الناس لا الكلاب بها هذه العظمة في الانتاج . وعلى العموم ، فان لدينا هنا مثالا نموذجيا على كل أسلوب سانشو في النقد وإيمانه الذي لا يتزعزع في الاوهام الشائعة . ان علاقات الانتاج السابقة القائمة بين الافراد تنظاهر كذلك بالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية . ( انظر اعلاه ) . ولا يمكن لهذه العلاقات ضمن اطار تقسيم العمل الا أن تكتسب وجودا مستقلا في مواجهة الافراد . ان جميع العلاقات يمكن الاعراب عنها في اللغة في شكل المفاهيم فحسب . اما ان هذه المفاهيم والافكار العامة تؤخذ بعين الاعتبار على انها قوى سرية ، فتلک هي النتيجة الضرورية لحقيقة ان العلاقات الفعلية ، والتي هي التعبير عنها ، قد اكتسبت وجودا مستقلا . وإلى جانب هذا المعنى الذي تنتهذه في الوجدان اليومي ، فان هذه الافكار العامة تمتد وتمطى معنى خصوصيا من قبل السياسيين والحقوقيين الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لعادة هذه المفاهيم ، والذين يرون فيها : لا في علاقات الانتاج . الاساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية . ويتبنى القديس سانشو هذا الؤهم مغمض العينين ، ويتمكن بذلك ان يجعل من الملكية الحقيقية اساس الملكية الخاصة ، ومن مفهوم الحق اساس الملكية الحقوقية ؛ وانه ليستطيع بعد ذلك ان يقصر تقده برمته على المناذاة بأن مفهوم الحق مجرد مفهوم ، مجرد شبح . وتلك هي نهاية الموضوع بالنسبة الى القديس سانشو . وانه لفي الامكان تذكيره ايضا ، في سبيل راحته الذهنية ، بأن سلوك كلبين عثرا على عظمة يعتبر حقا في جميع كتب القانون السابقة : من المسموح به رد القوة بالقوة (أ) ، هذا ما تقوله خلاصة القوانين (١٩١) ؛ وان هذا الحق قد ثبتته الطبيعة (ب) ، وهو ما يقصد منه **حق علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية** (ج) ( البشر والكلاب ) ؛ لكن الرد المنظم للقوة بالقوة هو « بالضبط » الذي اصبح حقا في وقت لاحق .

ان القديس سانشو ، الذي انطلق الآن في طريقه جيدا ، يبرهن على سعة اطلاعه في حقل تاريخ الحق بمنازعة برودون على « عظمة » . فهو يقول :

- |                                       |     |                               |
|---------------------------------------|-----|-------------------------------|
| Vim vi repellere licere               | (١) | ، باللاتينية في النص الاسمي . |
| idque jus natura comparatur           | (ب) | ، باللاتينية في النص الاسمي . |
| Jus quod natura omnia animalia docuit | (ج) | ، باللاتينية في النص الاسمي . |

« ان برودون يريد ان » يضلنا بحيث نعتقد ان المجتمع هو الحائز الاصلي والمالك الوحيد بفعل الحق غير القابل للتقادم ؛ وان ما يسمى المالك يصبح مذنباً بجريمة السرقة بالنسبة الى المجتمع ؛ فاذا انتزع من اي مالك فعلي ملكيته ، فانه لا يسرقه اذن ، بل لا يفعل سوى تأكيد حقه غير القابل للتقادم . تلك هي الابعاد التي ينتهي المرء اليها عندما يجعل من شبح المجتمع شخصاً معنوياً » . ( ص : ٣٣٠ ، ٣٣١ ) .

أما شترنر فيريد ان « يضلنا بحيث نعتقد » ( ص : ٣٤٠ ، ٣٦٧ ، ٤٢٠ ، ومواضع اخرى ) باننا ، يعني المدمنين ، اهدينا المالكين ملكيتهم بدافع الجهل ، او الجبن ، او طيبة القلب ، الخ ، ويدعوننا لان نسترد هديتنا . ان العارق بين هاتين المحاولتين للتضليل هو ان برودون يستند الى حقيقة تاريخية ، في حين لم يفعل القديس سانشو اكثر من ان « يحشر في راسه » شيئاً ما كيما يعطي الموضوع « شكلاً جديداً » . ذلك ان الاباحث الاخيرة في تاريخ الحق قررت بالفعل ان الملكية ، سواء في روما ام بين الشعوب الجرمانية والسلتية والسلافية ، تطورت انطلاقاً من الملكية الجماعية القبلية ، وان الملكية الخاصة الفعلية تنهض في كل مكان بالاغتصاب ؛ ومن الواضح ان القديس سانشو لم يكن يستطيع ان يستخلص ذلك من هذا الحدس العميق وحده ، الا وهو ان مفهوم الحق مجرد مفهوم . ولقد كان برودون على حق تام ، في مواجهة الحقوقيين العقائديين ، حين شدد على هذه الحقيقة وكافحهم بصورة عامة بواسطة فرضياتهم الخاصة . « ان هذا يبين الى اي مدى يستطيع المرء ان يمضي مع شبح « مفهوم الحق بوصفه مفهوماً » . ولا يمكن مهاجمته بناء على صيغته الواردة الذكر اعلاه الا اذا دافع عن الشكل الاجتماعي الاكبر والاقبل تطوراً للملكية ضد الملكية الخاصة التي تطورت انطلاقاً من هذا النظام الجماعي البدائي . ويلخص سانشو نقده لبرودون في هذا السؤال الوجيه :

« لماذا هذا النداء العاطفي الى الرحمة كما لو كنت مسلوباً بائساً ؟ »  
( ص : ٤٢٠ ) .

ان العاطفية ، التي لا نجد على اي حال اثراً لها عند برودون ، غير مسموح بها الا حيال المارتورنات . وان سانشو ليتخيل حقاً انه « فتى » على مستوى ذلك المؤمن بالايطاف الذي هو برودون . انه يعتبر اسلوبه البيروقراطي المفخم ثورياً ، هذا الاسلوب الذي كان حتى فريديريك ويلهلم الرابع يفضله منه . « طوبى للمؤمنين » .  
ونعلم في الصفحة ٣٤٠ :

« ان جميع المحاولات من اجل سن قوانين عقلانية عن الملكية قد نشأت  
في خليج المحبة وضاعت في محيط التنظيمات الكثيب »

وتتجارب مع ذلك هذه الصيغة التي لا تقل جراءة :

« كان التعامل حتى الآن قائما على المحبة ، والمجاملة ، والغيرة » .  
( ص : ٣٨٥ ) .

ان القديس سانشو يفاجيء نفسه هنا بمفارقة بارزة عن الحق والتعامل . واذا  
تذكرنا على أي حال انه يفهم من « المحبة » حب « الإنسان » ، أو بصورة اعم حب  
شيء موجود في ذاته ولذاته ، حب العمومي ، وانه يرى في العلاقة بعرد أو بشيء  
الماهية ، القدس ، فان مظهر التائق هذا يتبدد اذن . وان المنطوقات الخطابية الواردة  
الذكر اعلاه تنحل اذن الى التفاهات القديمة التي اضجرتنا عبر « الكتاب » برمتها :  
ان الحق والتعامل ، وهما أمران لا يعرف سانشو عنهما شيئا ، لم يكونا حتى الان  
سوى « المقدس » ؛ وعلى أي حال ففي رايه ان « المفاهيم سادت العالم » وحدها حتى  
ايماننا الحاضرة . وان العلاقة بالقدس ، التي تحمل عادة اسم « الاحترام » ، يمكن  
ان توصف ايضا في المناسبات « بالمحبة » . ( انظر : « المنطق » ) .

وهذا مثال واحد على الطريقة التي يحول بها القديس سانشو التشريع الى  
علاقة حب والتعامل الى تعامل حب :

« في مشروع قانون لايرلندا اقترحت الحكومة منح صفة المنتخب لاولئك  
الذين يدفعون ضريبة هـ جنيهاً للفقراء . وبنتيجة ذلك فان ذلك الذي  
يقدم الصدقات يكتسب حقوقا سياسية ، او يصبح فارسا في مكان  
آخر » . ( ص : ٣٤٤ ) .

ويجب ان نلاحظ هنا قبل كل شيء ان « مشروع القانون » هذا الذي يمنح  
« حقوقا سياسية » لم يكن سوى لائحة بلدية أو نقابية ، أو بلغة اقرب الى فهم  
سانشو « تنظيم مدني » لم يكن يمنح « حقوقا سياسية » ، بل حقوقا بلدية فقط .  
حق انتخاب الموظفين المحليين . ثانيا ، ان سانشو الذي يترجم مالك كالوش لا بد ان  
يعرف على احسن وجه معنى « يخضع لضريبة رسم الفقراء بخمسة جنيهاً » ( أ ) .  
ولا يعني هذا ان « يدفع ضريبة هـ جنيهاً للفقراء » ، بل يعني التسجيل في

---

(١) To be assessed to the poor rates at five pounds ، بالانكليزية في النص الاسلي .

لائحة أولئك الذين يدفعون هذه الضريبة بوصفه صاحب دار ايجارها السنوي خمسة جنيهات . ولا يعرف مغفلنا البرليني ان رسم الفقراء في انكلترا وابرلندا ضريبة مطية تختلف قيمتها حسب المدن والسنين ، بحيث من المحال كليا ربط أي نوع من الحق بدفع مبلغ معين بصفة هذه الضريبة . وأخيرا فان سانشو بحسب ان رسم الفقراء الانكليزي والابرلندي « صدقة » ، بينما هو يقتصر على توفير الاعتمادات من أجل حرب هجومية علنية ومباشرة تشنها البورجوازية الحاكمة ضد البروليتاريا . انه يغطي نفقة بيوتات العمل التي هي ، كما هو معروف جيدا ، سلاح ارهابي مالتوسي ضد الاملاق . اننا نرى كيف ان سانشو « ينشأ في خليج المحبة وبضيع في محيط التنظيمات الكثيب » ( ١ ) .

ولنلاحظ بصورة عابرة انه لم يكن بد للفلسفة الالمانية ، لانها تتخذ الوعي وحده منطلقا لها ، أن تضع في الفلسفة الاخلاقية ، حيث يثرئ الإبطال المختلفون عمن الاخلاق الحقيقية . ان فيورباخ يحب الانسان اكراما للانسان ، والقديس برونو يحبه لانه « جدير » بذلك ( ويغان ، ص ١٣٧ ) ، في حين ان القديس سانشو يحب « كل الناس » ، لان ذلك يطوله في ملء الوعي الاناني . ( « الكتاب » ، ص : ٣٨٧ ) .

لقد سبق ان رأينا اعلاه - في العرض الاول - كيف استبعد الملاكون العقاريون الصغار انفسهم بكل احترام من الملكية العقارية الكبيرة . ان هذا الاستبعاد الذاتي من ملكية الناس الآخرين ، بدافع الاحترام ، يوصف عامة بأنه العلاقة المميزة للملكية البورجوازية . وان شترنر ليستطيع من هذه العلاقة المميزة ان يوضح لنفسه السبب في انه

« ضمن النظام البورجوازي ، بالرغم من المبدأ الذي ينص على ان كل واحد يجب ان يكون مالكا ، لا يملك الكثيرون أي شيء عمليا » . ( ص : ٥٤٨ ) . « وان السبب في ذلك هو ان الكثيرين يفتبطون بمجرد فكرة تملك أي شيء كان ، حتى اذا كان هذا الشيء بعض الاسمال البالية » . ( ص : ٥٤٩ ) .

أما ان « الكثيرين » لا يملكون الا « بعض الاسمال البالية » فهذا ما يعتبره شيليفا نتيجة طبيعية تماما للذة التي يجنونها من ذلك .

ص : ٣٤٣ : « الا يكون المرء الا حائزا بسيطا ؟ كلا ، فحتى الآن لم يكن المرء حائزا مطمئنا الى حيازة قطعة من الارض الا بالسماح للآخرين ايضا بحيازة قطعهم الخاصة ؛ لكن جميع الاشياء تخصني الآن . انا مالك

---

( ١ ) ان عبارة Bettmagen التي يستخدمها شترنر هنا تعني في وقت واحد « التنظيم »



## كل الأشياء التي احتاجها واستطيع الاستيلاء عليها .

لقد جعل سانشو من قبل الملاكين المقارين الصغار يستبعدون أنفسهم باحترام من الملكية الكبيرة ، وهو يفصل الآن الملاكين الصغار عن بعضهم بعضا . وأنه يستطيع الآن ان يمضي ابعده من ذلك ، فيجعل الاحترام مسؤولا عن استبعاد الملكية التجارية من الملكية العقارية ، والملكية الصناعية من الملكية التجارية بالخاصة ، الخ . وبذلك ينتهي الى اقتصاد سياسي جديد كليا قائم على المقدس . وعندئذ فانه يكفي ان ينتزع الاحترام من رأسه ليلغي بضربة واحدة تقسيم العمل وبنية الملكية التي تنشأ عنه . ويعطي سانشو مثالا عن هذا الاقتصاد السياسي الجديد في الصفحة ١٢٨ من « الكتاب » حيث يتابع ابرة لا من **البقال** (١) بل من الاحترام ، وليس بالمال المدفوع الى **البقال** (٢) ، بل بالاحترام المقدم الى الابرة . وعلى اي حال ، فان هذا الاستبعاد الذاتي **المقائدي** لكل فرد من ملكية الغير الذي يهاجمه سانشو هو وهم حقوقي خالص . ففي ظل النظام الحالي للانتاج والتعامل يكذب كل شخص هذا الوهم اذ يوجه جميع جهوده بالضبط الى استبعاد جميع الآخرين من الملكية التي تخصهم بصورة مؤقتة . اما كيف تنهض المسألة فيما يتعلق « بملكية جميع الأشياء » الخاصة بشترنر ، فذلك مايتضح بما فيه الكفاية من العبارة الاضافية : « التي احتاجها واستطيع الاستيلاء عليها » . وأنه يوضح ذلك بمزيد من التفصيل في الصفحة ٣٥٣ : « اذا قلت : ان العالم يخصني ، فليست تلك بعد سوى صيغة جوفاء لا تتخل معنى الا بقدر ما لا انطوي على اي احترام للملكية الغير » ؛ وبالتالي بقدر ما يشكل لا احترام ملكية الغير ملكيته .

ان ما يضايق سانشو بشأن الملكية الخاصة العزيزة عليه جداً هو بالضبط كونها حصرية ، الامر الذي بدونه تكون هراء — حقيقة ان هناك ، الى جانبه ، ملاكين خاصين آخرين ايضا . ذلك ان ملكية الغير الخاصة شيء مقدس . وسوف نرى كيف يتطلب في « رابطته » على هذا الوضع الربك . لسوف نرى ان ملكيته الانانية ، الملكية بالمعنى فوق العادي ، ليست شيئا سوى الملكية العادية البورجوازية المتجلية بفعل وهمه التكريسي .

فلنختتم بالحكمة التالية لسليمان : « اذا بلغ الناس مرحلة يفقدون عندها الاحترام للملكية ، فان كل واحد سيكون ملاكا اذن ... وعندئذ ] في هذا الميدان ايضا سوف تزيد **الروابط** موارد الفرد وتضمن ملكيته

---

(١) Shopkeeper ، بالانكليزية في النص الاسلي .

المقدمة . ( ص : ٣٢٤ ) [ (١) ]

. . . . .

[ العرض رقم ٣ : في المزاخمة بالمعنى العادي وفوق العادي . ]  
ذات صباح مضى المؤلف ، في لباس فاخر ، ليرى السيد الوزير ايشهورن :

« بما ان الامور لا تسير بنجاح مع الصناعي » ( لأن وزير المالية رفض ان يعطيه الأرض والاعتمادات من أجل بناء مصنع خاص به ، ووزير العدل لم يعطه الاذن بانتزاع المصنع من الصناعي — انظر اعلاه بشأن الملكية البورجوازية ) « فاني سوف اباري استاذ القانون هذا ؛ ان الرجل احق ، وانا الذي اعرف مائة مرة أكثر مما يعرف سوف انتزع منه المستمعين اليه » .

— « لكن ، يا صديقي ، هل درست في جامعة وحصلت على درجة ؟ »  
— « كلا ، ولكن ما شأن ذلك . اني املك سعة المعارف الضرورية من أجل هذا التعليم » . — « اني آسف ، لكن المزاخمة ليست حرة في هذه المسألة . انا ليس عندي أي شيء ضلك شخصياً ، لكن الشيء الأساسي مفقود — شهادة دكتوراه — وانا الدولة اطلب بهذه الشهادة » — وتنهّد كاتب هذه السطور : « وهكذا ، فتلك هي المزاخمة الحرة . فلا بد للدولة **سييتي ومطمتي** ، ان تمنحني قبلا القدرة على المزاخمة » .  
وعندئذ رجع الى داره محطّم المنويات . ( ص : ٣٤٧ ) .

ما كان يخطر في باله مطلقا ، في بلدان عالية التطور ، ان يسأل الدولة الاذن بمزاخمة استاذ في القانون . لكنه حين يتوجه الى الدولة بوصفها **مستخدما** ويسألها المكافاة ، اي **الأجور** ، وبذلك يدخل هو نفسه مجال المزاخمة ، فان المرء لا يستطيع اذن ، بعد مباحثه السابقة عن الملكية الخاصة و Privati ( المسلوبين ) ، والملكية الجماعية ، والبروليتاريا ، والبراءات (ب) ، والدولة والاضاع القانونية (ج) ، الخ ، ان يفترض ان « التماسه سيتكلل بالنجاح » . وبالحكم على مآثره السابقة ، فان الدولة تستطيع في افضل الاحوال ان تعينه قيسا Custos (د) « للمقدس » في ملكية بوميرانية ما في المناطق الحراجية النائية .

(١) ان اربع صفحات من المخطوطة مفقودة هنا .

(ب) lettres patentes ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Status ، باللاتينية في النص الاصلي .

(د) باللاتينية Küster ( قنذلفت ) . وهي عيوة يستخدمها ماركس وانجلز للخبرة .

ونستطيع ان « نحشر » هنا « بصورة عرقية » ، على سبيل التسلية ، اكتشاف سانشو العظيم بأنه ليس ثمة أي « فارق آخر » بين « الفقراء » و « الأغنياء » غير « الفارق » بين « القادرين » (أ) و « العاجزين » ( ص : ٣٥٤ ) .  
فلننقطس مرة أخرى في « المحيط الكئيب » لتعريفات « شترنر من المراحة » .

« ان المراحة أقل » ( اوه ، « أقل » ! ) « ارتباطاً بالنية في صنع شيء على أحسن وجه ممكن منها بالنية في صنعه على أحسن قدر من المنفعة والريح . ولهذا السبب لا يفرس الناس الا من أجل الحصول على مركز (دراسات غذائية ) ، ويعمدون الى التذلل والتملق ، ويشجعون الروتين والالام بالأعمال ؛ انهم يشتغلون من أجل المظاهر . وبالتالي فبينما يكون الهدف ظاهرياً الانجاز الجيد ، فان الناس في حقيقة الأمر لا يستهدفون الا صفة ناجحة وربما ربها تقدياً . ومن المؤكد ان أحداً لا يريد أن يكون رقيقاً ، لكن الجميع يريدون ان يحزنوا تقدماً ... وكل واحد يخشى ان يتقل ، وأكثر من ذلك ان يسرح » . ( ص : ٣٥٤ ، ٣٥٥ ) .

فليكتشف صاحبنا المغفل كتاباً في الاقتصاد السياسي حيث يؤكد حتى بعض المنظرين ان المقصود في المراحة هو « الانجاز الجيد » أو « صنع شيء على أحسن وجه ممكن » وليس « صنعه على أحسن قدر من المنفعة » . وعلى أي حال ، سوف يجد في أي كتاب من هذا النوع ان المراحة عالية التطور ، في إطار الملكية الخاصة ، في اكتترا على سبيل المثال ، « تصنع » بالفعل « الشيء على أحسن وجه ممكن » . ان النفس التجاري والصناعي على نطاق ضيق لا يزدهر الا في إطار المراحة المحدودة ، بين الصينيين والألمان واليهود ، وعلى العموم بين الباعة المتجولين وصغار البقالين . لكن الباعة المتجولين انفسهم لا يرد ذكرهم على لسان قديسنا ؛ فهو لا يعرف الا المراحة بين الموظفين ومعلمي المدارس الزائدي العدد . ويفضح نفسه هنا بوصفه النموذج الكامل للموظف البروسي الملكي . ولقد كان في مقدوره ايضاً ان يقدم كمثال على المراحة مسمى الحاشية في كل عصر لاكتساب ود العاهل ، لكن هذا الامر يتجاوز حتى درجة كبيرة افقه البورجوازي الصغير .

بعد هذه المفامرات الجبارة مع الموظفين الزائدي العدد والمحاسبين وكتاب المحاكم ، يواجه القديس سانشو مفامرته العظمى مع الحصان الشهير كلافيلينو ، الذي تحدث عنه النبي سرفانتس في الفصل الحادي والاربعين من العهد الجديد . ان سانشو يمتطي الحصان العالي للاقتصاد السياسي ويحدد الاجر الأدنى بواسطة

---

(أ) في الاصل : «Der Vermögens» ، وتعني القادر ، والقوي ، والغني .  
(ب) في الاصل : «der Umvermögendes» وتعني العاجز ، ومن لا حول له ولا قوة ، والوضع .

« المقدس » . وصحيح انه يكشف هنا مرة أخرى عن حياته الفطري ويرفض بادی الامر امتطاء الجواد الطائر الذي يحمله أعلى كثيرا من السحب الى المناطق « حيث تولد الصواعق والرعد والبرق ، وابل البرد والثلوج » . لكن « الدوق » ، أي الدولة ، يشجعه ، ولا يكاد شليفا - دون كيشوت ، الاكثر جرأة والاعظم خبرة منه ، يقفز فوق السرج حتى يتسلق صاحبنا الفاضل سانشو كفل الحصان خلفه . ولا تكاد يد شليفا تدبر البرغي المثبت على رأس الحصان ، حتى يندفع الحصان عالیا في الهواء وتصبح بهم جميع السيدات - وماريتورنا على رأسهن : « فلترافقكما الانانية المتفتحة مع نفسها ، أيها الفارس المقدام ، وأنت يا حامل الدروع الاكثر اقداما أيضا ، ولتنجحا في تحريرنا من شبح مالايمرونو (١٩٢) ، من شبح «المقدس» ! وأنت أيها الشجاع سانشو ، حافظ على توازنك جيدا ، بحيث لا تسقط وتعماني مصر فابتون حين أراد أن يسوق عربة الشمس » .

« اذا افترضنا » ( هذا هو يترنج في الافتراضات ) « انه اذا كان النظام يخص ماهية الدولة ، فان الخضوع ايضا قائم في طبيعتها » ( انتقال بهيج بين « الماهية » و « الطبيعة » - تلك هي « العنزات » التي شاهدها سانشو أثناء طيرانه ) ، « فانا نلاحظ اننا اذا أخذنا بعين الاعتبار أولئك الذين في أسفل السلم » ( مما لا ريب فيه انه يقصد أولئك الذين في الأعلى ) « أو اصحاب الامتياز ، فان المرؤوسين مغبونون بصورة مطلقة ويدفعون ثمنا باهظا جدا » . ( ص : ٣٥٧ ) .

« اذا افترضنا .. فانا نلاحظ اننا نقرأ : فانا نفترض اننا اذا افترضنا ان في الدولة « رؤساء » و « مرؤوسين » ، فانا نفترض « ايضا ان أولئك « مميزون » بالمقارنة مع هؤلاء . وعلى اية حال ، فانا نستطيع ان نعزو الجمال الاسلوبي لهذه العبارة ، وكذلك الاعتراف المفاجيء « بالماهية » و « الطبيعة » لشيء ما ، الى حياة وتشوش صاحبنا سانشو بينما هو يحاول في قلق الاحتفاظ بتوازنه أثناء طيرانه الهوائي ، والى الأسهم النارية التي تنطلق تحت أنفه . بل اننا لا ندهش اذا رأينا القديس يفسر عواقب المزاخرة لا من المزاخرة نفسها بل من البيروقراطية ، ويجعل الدولة مرة أخرى تحدد الأجور ★ .

انه لا يدرك ان التلبدبات المستمرة في الأجور تنسف نظريته الجميلة بكاملها ؛ ومما لا ريب فيه ان دراسة ادق للاحوال الصناعية كانت تظهره على امثلة عن

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] انه لا يرى هنا ايضا ان « ابتزاز » و « استغلال » المال في العالم الحديث ردمها الى اقتلارهم الى الملكية ، وان الافتقر الى الملكية يناقض بصورة مباشرة مع التأكيدات التي يزعمها سانشو الى البورجوازيين الليبراليين [ ... ] البورجوازيين الليبراليين الذين يزعمون انهم ينتحون للملكية الى الجميع بتجربة الملكية المقابلة .

صناعي « مبتز » و « مستغل » من قبل عماله وفقاً للقوانين العمومية للمزاحمة ، اذا لم تكن هذه التعابير الحقوقية والأخلاقية قد فقدت كل معنى ضمن اطار المزاحمة .

لشدّ ما تنمكس العلاقات الأكثر عمومية في قحف سانشو الأوحـد بطريقة ساذجة وبورجوازية صغيرة ! ولشدّ ما هو معني : بوصفه معلم مدرسة ، باستخلاص القواعد الاخلاقية من جميع هذه العلاقات ودحضا بمصادر اخلاقية — هذا ما يبين بكل وضوح مرة أخرى بفضل الطابع القمي الذي تقلصت المزاحمة اليه عنده . ويجب أن نورد هذه الفقرة بصورة كاملة (١) « حتى لا يصعب شيء على الاطلاق » .

« وفيما يتعلق بالمزاحمة مرة أخرى ، فانها تدن بوجودها لحقيقة ان جميع الناس لا يسهرون على اعمالهم ، ولا ينتهون الى التفاهم فيما بينهم بخصوصها ؛ وهكذا ، على سبيل المثال ، يحتاج جميع سكان مدينة ما الى الخبز ؛ وبالتالي فان في مقدورهم ان ينتهوا بكل سر الى اتفاق لاقامة مخبز عام . وبدلاً من ذلك ، فانهم يتركون امر تموين الخبز للخبازين المتنافسين . وكذلك فانهم يتركون امر تموين اللحم للقصابين . والخمر لتجار الخمرة ، الخ ... اذا كنت لا أعني بأعمالي ، فانه لا بد لي اذن ان اكون راضياً بما يحلو لآخرين ان يقدموا لي . والحال ان الحصول على الخبز من شائي ، فانا اريده وهو يلزمني ، ومع ذلك يتركه المرء للخبازين ، ويأمل على الأكثر في الحصول ، بفضل تنازعه وخصومتهم ومحاولاتهم للتغلب على بعضهم بعضاً . وباختصار يأمل المرء في الحصول ، بفضل مزاحمتهم ، على ميزة لا يستطيع المرء أن يتوقعها من الخبازين اعضاء النقابات الحرفية ، الذين يملكون الاحتكار الكامل والصري للخبازة » ( ص : ٣٦٥ ) .

انه مما يميز صاحبنا البورجوازي الصغير انه يوصي هنا مواطنيه البورجوازيين الصغار ، ضد المزاحمة ، بمؤسسة من نمط المخابز العامة التي كانت موجودة في اماكن متعددة في ظل النظام النقابي الحرفي والتي وضع حد لها من قبل نمط الانتاج التراحمي الأقل كلفة . وهذا يعني انه يوصي بمؤسسة من طبيعة مطية ما كان يمكن ان تستمر الا في ظل شروط محدودة ضيقة ، وكان من المحتمل ان تزول مع قيام المزاحمة التي نسفت الاطار المحلي . لا بل انه لم يتعلم من المزاحمة حقيقة ان « الطلب » على الخبز مثلاً يختلف من يوم الى آخر ، وأنه لا يتوقف عليه مطلقاً ما اذا كان الخبز سيظل « من شأنه » في القعدة أو ما اذا كانت حاجته الى الخبز سوف تكون في نظر الآخرين من شأنهم ، وما اذا كان سعر الخبز سوف يحدد ضمن اطار المزاحمة بتكاليف الانتاج وليس بهوى الخبازين . انه يجهل جميع تلك الشروط

(١) in extens ، باللاتينية في النص الأصلي .

الجديدة التي خلقتها المزاخمة : الفناء الأطر المحي ، وانشاء وسائل المواصلات ، وتقسيم العمل المتقدم ، والتعامل العالمي ، والبروليتاريا ، والآلات ، الخ ، ويتطلع القهقري بكل حنين الى الذهنية البورجوازية الصغير الوسيطة . ان كل ما يعرفه من المزاخمة هو انها « تتنازع وخصومة ومحاولات للتغلب الواحد على الآخر » ؛ اما علاقاتها الاخرى بتقسيم العمل ، والعلاقة بين العرض والطلب ، الخ ، ★ فهذا ما لا يهتم به مطلقاً . أما ان البورجوازيين ، كلما تطلبت مصالحهم ذلك ( وهم أفضل حكماً في هذه الامور من القديس سانشو ) ، « ينتهون الى تفاهم » دائماً بقدر ما يكون ذلك ممكناً في اطار المزاخمة والملكية الخاصة ، فهذا ما تثبته الشركات المساهمة التي نشأت مع ازدهار التجارة البحرية والمانيفاكشور واستولت على جميع فروع الصناعة والتجارة التي كانت في متناول يدها . ان مثل هذه « الاتفاقات » ، التي قادت فيما قادت اليه الى الاستيلاء على امبراطورية في الهند الشرقية ، هي بكل تأكيد امر حقير بالمقارنة مع الوهم حسن النية عن المخابز العامة ، الجدير بالمناقشة في *Vossische Zeitung* . وأما البروليتاريون فقد نشأوا - على الاقل في مظهرهم الحديث - من المزاخمة بادى الامر ؛ ولقد سبق لهم ان اقاموا مرارا وتكرارا مشاريع جماعية انهارت دائماً على آية حال لانها كانت عاجزة عن مزاحمة المخابز والملاحم الخاصة « المتنازعة » . ولانه لم يكن اي « اتفاق » متاحاً للبروليتاريين ، الذين غالباً ما تكون مصالحهم متضاربة من جراء تقسيم العمل - سوى اتفاق سياسي يستهدف تغيير الاوضاع القائمة بمجموعها . وحيث يمكن تطور المزاخمة البروليتاريين من ان « ينتهوا الى تفاهم » فيما بينهم ، فانهم يتفاهمون ليس بشأن المخابز العامة بل بشأن قضايا مختلفة الاختلاف كله ★★ .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] كان في مقدورهم ان « ينتهوا الى تفاهم » منذ بداية الامر . أما ان « التفاهم » ( كي نستخدم هذه الكلمة بمضامينها الاخلاقية ) لا يصح ممكننا الا بفعل المزاخمة وان « التفاهم » العمومي على طريقة سانشو مسألة ليست موضع البحث بسبب من المصالح الطبقية المتعارضة ، فهذا آخر اهتمامات حكيمنا . ان العلافة الالان من هذا المعيار يوسعون على العموم يؤسهم القاص الضيق بحيث يعطونه ابعاد التاريخ العالمي ، متوهمين ان الاحداث التاريخية التي كانت تشمل القسم الاكبر من العالم قد افترقت الى حكمتهم بالبطي من اجل تسويتها « بالتفاهم » وايضاح جميع الامور المتعلقة بها . وان مثال سانشو لبيين الى اي مدى يمكن ان يضيء المرء بطل هذه الاوهام .

★★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] يجب « عليهم ان ينتهوا الى تفاهم » بشأن مخبر عام . انه ان اولئك الذين يسميهم « هم » و « الجميع » يثقلون ، حسب المصور والاحوال ، افراداً هم انفسهم مختلفون واصحاب مصالح متنوعة ، فان هذا لا يعني بالطبع صاحبنا سانشو . ان الافراد قد ارتكبوا دائماً طوال مجرى التاريخ حتى يومنا الحاضر خطيئة انهم لم ينتهوا منذ البداية « الحكمة » الدكية جداً التي يتحدث بها بكل اطناب الفلاسفة الالان عن الاحداث بصد وقومها .

ان انعدام « التفاهم » الذي يسجله سانشو هنا بين افراد متراحمين يقابل بصورة تامة عرضه اللاحق عن المزاحمة ويتناقضه بصورة لا تقلّ عن ذلك كمالات هذا العرض الذي يمكننا الاستمتاع به في « الشرح » . ( ولفان ، ص : ١٧٣ ) .

« ان المزاحمة قد ادخلت لانها اعتبرت بركة بالنسبة الى الجميع . ان الناس قد انتهوا الى اتفاق بشأنها ، كما ان المحاولات من اجل مقاربتها قد بذلت بصورة مشتركة ... ان الناس اتفقوا عليها تقريبا كما يتفق الصيادون في حملة صيد ... حين يجدون من المناسب لغرضهم ان يتبعثروا في الغابة ويصيدوا « افراديا » ... وصحيح انه يتبين الآن ... ان جميع الناس لا يجدون في المزاحمة ... مصلحتهم » .

« انه يتبين الآن » ان سانشو لا يعرف عن الصيد اكثر مما يعرف عن المزاحمة . انه لا يتحدث عن اثاره الطرائد من مكانها ولا عن القنص بواسطة كلاب الصيد ، بل عن القنص بالمعنى فوق العادي . ولا يتبقى امامه سوى ان يكتب تاريخا جديدا للصناعة والتجارة وفقا للمبادئ الواردة اعلاه ، وانشاء « رابطة » من اجل هذا النوع من القنص فوق العادي .

وانه ليتحدث عن علاقة المزاحمة بالاخلاق بنفس الاسلوب الهادئ ، الرزين ، الجدير بالجلات الصادرة عن الابرشيات .

« تلك الخيرات الجسدية التي لا يستطيع الانسان بصفته هذه » (!) « الاحتفاظ بها لنفسه ، يحقّ لنا ان ننتزعها منه . ذلك هو معنى المزاحمة ، معنى حرية الصناعة . واننا لنحصل ايضا على جميع الخيرات الروحية التي لا يستطيع الاحتفاظ بها لنفسه . بيد ان الخيرات المكرسة محرمة . مكرسة ومضمونة - من قبل من؟ ... من قبل الانسان او المفهوم ، مفهوم القضية المأخوذة بعين الاعتبار » . وانه ليورد على انها مثل هذه الخيرات المكرسة « الحياة » ، و « حرية الشخص » ، و « الدين » ، و « الشرف » ، و « آداب السلوك » ، و « الحياء » ، الخ . ( ص : ٣٢٥ ) .

في البلدان المتحضرة « يحق » لشرنر ان ينتزع جميع هذه « الخيرات المكرسة » ، ان لم يكن من « الانسان بصفته هذه » ، فعلى الاقل من البشر الفعليين ، بكل تأكيد بواسطة المزاحمة وفي ظل شروطها . ان الثورة الاجتماعية الكبرى التي حققتها المزاحمة التي حولت علاقات البورجوازيين ببعضهم بعضا وبالبروليتاريين الى علاقات نقدية خالصة ، وجعلت من جميع « الخيرات المكرسة »

الأنفة الذكر سلما تجارية ، ودمرت بالنسبة الى البروليتاريين جميع العلاقات التقليدية والطبيعية ، مثلا العلاقات العائلية والسياسية ، جنبا الى جنب مع بنيتها الفوقية الايديولوجية بأسرها . ان هذه الثورة الجارية لم تنطلق بالتأكيد من ألمانيا . ان ألمانيا لم تلعب الا دورا متفعلا فيها ؛ لقد اتاحت ان تنتزع منها خيراتا المكروسة حتى دون ان تتناول السعر الجاري لقاءها . وهكذا فان صاحبنا البورجوازي الصغير الألماني لا يعرف الا تأكيدات البورجوازيين المناقفة عن الحدود الاخلاقية للمزاحمة البورجوازية التي تدوس كل يوم بالاقدام « الخيرات المكروسة » للبروليتاريين ، و « شرفهم » ، و « حيائهم » ، و « حريتهم الشخصية » ، بل تحرمهم حتى من التعليم الديني . اما سانشو فيأخذ هذه « الحدود الاخلاقية » ، التي هي مجرد ذريعة ، على أنها « معنى » المزاحمة الحقيقي ، وبذلك فان واقع المزاحمة ، امام هذا المعنى ، لا يبقى له وجود .

وإلخص سانشو نتائج أبحاثه عن المزاحمة في الصيغة التالية :

« هل المزاحمة حرة ، وقد أوثقتها الدولة ، هذا الحاكم وفقا للمبدأ البورجوازي ، بألف عائق ؟ » ( ص : ٣٤٧ ) .

ان « المبدأ البورجوازي » لسانشو الصالح في كل مكان ، الذي يجعل « الدولة » « الحاكم » والذي يعتبر عوائق المزاحمة الناشئة عن نمط الانتساج والتعامل عوائق « توثق » بها « الدولة » المزاحمة ، ينادى به هنا مرة أخرى « باستياء » ملائم .

لقد سمع القديس سانشو « في هذه الاوقات الاخيرة » مختلف انواع المستحذات يتردد صداها « من فرنسا » ( راجع **ويغان** : ص : ١٩٠ ) ، وبضمنها تشبيه الاشخاص في المزاحمة والفارق بين المزاحمة والمباراة . بيد ان صاحبنا « البرليني المسكين » قد « أفسد هذه الاشياء الرائعة بفعل **الحماقة** » ( **ويغان** ، المصدر ذاته ، حيث ينطق وجدانه المذنب بضمه ) . « هكذا . على سبيل المثال ، يقول » في الصفحة ٣٤٦ من « الكتاب » .

« هل المزاحمة الحرة حرة فعليا ؟ هل هي في الحقيقة مزاحمة واقعية ، يعني مزاحمة **اشخاص** كما تدعي ، لأنها تؤسس حقها على هذا الحق ؟ »

ان السيدة المزاحمة ، فيما يبدو ، تتظاهر بأنها هذا الشيء أو ذاك ، لأنها ( يعني بعض الحقوقيين والسياسيين والحاليين البورجوازيين الصغار ، التجرجرين في ذيل حاشيتها ) تؤسس حقها على هذا الحق . ان سانشو يباشر بهذه الاستعارة



في تكييف « الأشياء الرائعة » « القادمة من فرنسا » من الهاجرة البرلينية . . . وسوف  
نظفر من فوق التأكيد السخيف الذي عالجناه أعلاه بأن « الدولة ليس لديها اعتراض  
ضدي شخصيا » وبذلك تعطيني الأذن بالمزاحمة ، لكنها تنكر علي « الشيء » ( ص :  
٢٤٧ ) ، « وننتقل بصورة مباشرة الى برهانه على انه المزاحمة ليست في حال من  
الأحوال مزاحمة اشخاص .

« لكن ، أهم الأشخاص الذين يتزاحمون في واقع الامر ؟ كلا ، بل مرة  
أخرى الأشياء ، والأشياء وحدها ! في الحل الأول - المال - الخ . ان في  
المزاحمة مغلوبين دائما . بيد ان الامر يختلف حسبما يكون في الامكان  
الحصول على الوسائل الناقصة بواسطة الجهد الشخصي أولا يكون في  
الامكان الحصول عليها إلا بواسطة الخطوة وحدها ، على أنها هدية ، مثلا  
ان يكون الفقير ملزما بأن يتسرك للفني ثروته ، يعني ان يقدمها له  
كهدية » . ( ص : ٣٤٨ ) .

« اننا نقدم له هدية » نظريته عن الهدية . ( ويفان ، ص : ١٩٠ ) . فلينظر في  
الفصل عن « العقد » في أي كتاب عن القانون ويعلم ما اذا كانت « الهدية » التي  
« يلزم بتقديمها » هي هدية بعد . وبهذه الطريقة ، فان شترنر « يقدم هدية » لنا  
نقدنا لكتابه ، لأنه « ملزم بأن يتركه لنا ، يعني ان يقدمه لنا كهدية » .

ان حقيقة أن واحدا من متزاحمين « أشياؤهما » متساوية يدمر الآخر لا وجود  
لها بالنسبة الى سانشو . واما ان المال يتزاحمون بالرغم من انهم لا يملكون اية  
« أشياء » ( بمعنى شترنر ) ، فذلك حقيقة لا وجود لها أيضا بالنسبة اليه . وحين  
يلقي المزاحمة ، فانه يحقق احدى الرغبات الأكثر تقوى « لاشتراكيين الحقيقيين » ،  
الذين من المؤكد انه سيتلقى منهم أعرق الشكر . وهكذا فان « الأشياء وحدها » لا  
« الأشخاص » هي التي تتزاحم . ان الاسلحة وحدها تتقاتل ، لا الناس الذين  
يستخدمونها ، والذين تعلموا استخدامها ببراعة . فليس الناس هناك إلا كي يسقطوا  
صرعى . بهذه الطريقة ينعكس الصراع التزاحمي في أذهان معلمي المدارس البورجوازيين  
الصفار الذين يعزون انفسهم ، في مواجهة بارونات اسواق البورصة المحدثون ولوردات  
الاقطان ، بفكرة انهم انما يفتقرون الى « الأشياء » فقط كي يرفضوا « جهدهم الشخصي » على  
هؤلاء الطغاة . وان هذه الفكرة الحقاء تبدو أشد إضحكا اذا ما نظر المرء بعز يد من  
التدقيق الى « الأشياء » ، بدلا من الاقتصار على المفاهيم الأكثر شيوعا وشعبية ، مثلا  
« المال » ( الذي ليس على هذا القدر من الشعبية كما يبدو ) . ان هذه « الأشياء »  
تتضمن فيما تتضمنه : ان يعيش الزاحم في بلد أو مدينة حيث يستمتع بنفس الميزات  
التي يستمتع بها الزاحمون الذين يصادفهم ؛ ان العلاقات بين المدينة والريف قد

بلغت مرحلة متقدمة من التطور ؛ انه يزاحم في شروط جغرافية وجيولوجية وهيدروغرافية ملائمة ؛ انه يجب ان يكون صانع حرير في ليون ، وصانع اقطان في مانشستر ، او في مرحلة ابركر صانع سفن في هولندا ؛ ان تقسيم العمل في فرعه الصناعي - كما في الفروع الأخرى المستقلة عنه - الاستقلال كله - قد أصبح متقدما جدا ؛ ان وسائل المواصلات تؤمن له نفس أسعار النقل الرخيصة التي توفرها لمزاحميه ؛ وانه يجد عمالا بارعين ومراقبين مؤهلين . ان جميع هذه « الأشياء » ، الأساسية من اجل المزاحمة ، وعلى العموم القدرة على المزاحمة في السوق العالمية ( التي لا يعرفها ولا يستطيع ان يعرفها من جراء نظريته عن الدولة والمخابر العلمية ، لكن التي تقرر ، لسوء الحظ ، المزاحمة والقدرة على المزاحمة ، هي « أشياء » لا يستطيع الحصول عليها « بواسطة الجهد الشخصي » ولا ان « تهدي اليه » بفعل « نعمة » « الدولة » ، ( راجع ص : ٣٤٨ ) . ان الدولة البروسية ، التي جريت ان « تقدم » كل هذا الى شركتها التجارية لما وراء البحار ( See handlung ) ( ١٩٣ ) ، تستطيع ان تقدم اليه افضل المعلومات عن هذا الموضوع . ان سانشو ينكشف هنا بوصفه الفيلسوف البروسي الملكي للشركة التجارية لما وراء البحار ، وذلك باعطائه شرحا مفصلا عن وهم الدولة البروسية بشأن جبروتها وعن وهم الشركة التجارية لما وراء البحار بشأن قدرتها على المزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فمن المؤكد ان المزاحمة بدأت بوصفها « مزاحمة اشخاص » يملكون « وسائل شخصية » . ان تحرير الأرقاء الاقطاعيين ، هذا الشرط الأولي للمزاحمة ، والتراكم الأول « للأشياء » قد كانا عمليين « شخصيين » خالصين . وبالتالي فاذا كان سانشو راغبا في وضع مزاحمة الاشخاص في مكان مزاحمة الأشياء ، فهذا يعني أنه يريد أن يعود الى بداية المزاحمة ، متخيلا أنه يستطيع إذ يفعل ذلك ان يعطي ، بفضل ارادته ووعيه الإنساني فوق المادي ، انجاها مغائرا لتطور المزاحمة .

ان هذا الرجل العظيم ، الذي ليس شيء مقدسا بالنسبة اليه والذي لا يابه « لطبيعة الأشياء » او « مفهوم العلاقة » ، قد اضطر مع ذلك في آخر الامر الى الندادة بان « طبيعة » الفارق بين الشخصي والمادي مقدسة ، ومثل ذلك « مفهوم العلاقة » بين هاتين الصفتين ، وبذلك تخلى عن دور « الخالق » في مواجهتهما . بيد ان هذا الفارق المقدس في نظره ، كما يطرحه في الفقرة الواردة ، يمكن التغاؤه تماما دون ان يؤدي ذلك الى ارتكاب « التدنيس الأشد مغلالة » . فلو لا يلقيه هو نفسه اذ يجعل الوسائل المادية تكتسب بفعل الجهد الشخصي وبذلك يعول الجهد الشخصي الى قوة موضوعية ، ومن ثم فانه يستطيع بكل هدوء ان يطالب الآخرين ، على الصعيد الأخلاقي ، بأن يتخلوا موقفا شخصيا منه . ولقد كان في مكتة المكسيكيين ، بالطريقة ذاتها بالضبط ، ان يطلبوا من الاسبان الا يظفروا النار عليهم بالبندق ، بل يهاجموهم

يقضانهم أو ، وفقا لاقتراح القديس سانشو ، « يمسكوا بهم من حلقهم » كيما يتخذوا موقفا « شخصيا » منهم . اذا كان شخص ما قد اكتسب ، بفضل الغذاء الجيد والتربية اليقظة والتدريب الجسدي ، قوة ورشاقة جسديتين كبيرتين ، في حين أن شخصا آخر لم يتمكن قط ، من جراء الغذاء الرديء وغير الصحي وما يترتب عليه من سوء الهضم ، وكنتيجة للاهمال في الطفولة واضطراره الى القيام بجهود مفرطة ، من اكتساب « الأشياء » الضرورية من اجل تنمية عضلاته — كي ندع جانبا مسألة التحكم فيها على هواه — فإن « الجهد الشخصي » للشخص الاول يشكل اذن قوة مادية خالصة بالنسبة الى الشخص الثاني . انه لم يكتسب « الوسائل التي كان يفتقر اليها بواسطة الجهد الشخصي » ، بل الأمر على التقضى من ذلك، اذ هو يدين « بجهد الشخص » الى الوسائل المادية المتوفرة له . وفيما عدا ذلك ، فإن تحويل الوسائل الشخصية الى وسائل مادية والوسائل المادية الى وسائل شخصية ليس سوى مظهر من مظاهر المزاحمة ولا ينفصل عنها البتة . ان المطالبة بوجوب المزاحمة بالوسائل الشخصية وليس بالوسائل المادية يؤول الى المصادرة الاخلاقية بأن المزاحمة والشروط الموضوعية التي تتوقف عليها يجب أن تكون لها عواقب غير تلك العواقب الناجمة عنها بصورة محتومة .

وهذا تلخيص آخر ، وهو هذه المرة التلخيص النهائي لفلسفة المزاحمة :

« تعاني المزاحمة من هذه السيئة الأساسية ، ألا وهي أن كل امرئ لا يملك تحت تصرفه الوسائل من أجل المزاحمة ، لأن هذه الوسائل لا تنشأ عن الشخصية بل عن الاحتمال . انه الغالبية لا يملكون وسائل، وبالتالي » (أواه ، يا لها من « بالتالي » ! ) « لا يملكون شروى تقيير » . ( ص : ٣٤٩ ) .

ولقد سبق فاشترنا اليه اعلاه بأن الشخصية نفسها في المزاحمة مسألة احتمال ، في حين ان الاحتمال شخصية . ان « الوسائل » من اجل الدخول في المزاحمة ، المستقلة عن الشخصية ، هي شروط الانتاج والتعامل للأشخاص أنفسهم ، التي تظهر ضمن اطار المزاحمة على أنها قوة مستقلة بالقياس الى هؤلاء الأشخاص : على أنها وسائل عرضية بالنسبة اليهم . ان تحرير الناس من هذه القوى يتحقق ، وفقا لسانشو ، بأن ينتزع الناس من رؤوسهم الأفكار عن هذه القوى ، او بالأحرى التشوّهات الفلسفية والدينية لهذه الأفكار — سواء بالتراذف اللغوي «Vermögen» و «Vermögen» أم المصادرات الاخلاقية ( مثلا فليكن كل واحد « أنا » جبارة ) ، أم بالتكثيرات المضحكة والتبجح الهزلي العاطفي ضد « القدس » .

Vermögen (١) ، مذهب مناه « خيرات ، ثروة » ، و Vermögen فعل

منه « يتقو ، يستطيع » .. وان شترتر يتلاعب بالكلمتين ومعنييهما المختلفين .

لقد استمعنا الى الشكوى المقدمة من قبل بان « الانا » في المجتمع البورجوازي الحالي، بصورة خاصة بسببمن الدولة، لا تستطيع تحقيق قيمتها ، اي لا تستطيع ان تستخدم « قدراتها » [Vermögen]. . واننا لنعلم الآن بلاضافة الى ذلك ان « الفردية » لا تمنح « الانا » الوسائل من أجل المراحة ، وان « قوتها » ليست قوة في حال من الاحوال ، وانها تظل « لا تملك ثروى تقيى » ، بالرغم من ان كل شيء باعتباره شيئاً هو ملكيتها ايضا . \* ان تناقض الانانية المتفقة مع نفسها تام هنا. بيد ان جميع هذه « السيئات » الخاصة بالمراحة سوف تتلاشى حين يصبح « الكتاب » جزءاً من وعى الناس العام . وحتى ذلك الحين يثابر سانشو في تجارته بالافكار ، دون ان يحقق على أي حال « انجازاً جيداً » او « يصنع الأشياء على أحسن وجه ممكن » .

## ١١ - العصيان

ان نقد المجتمع يشكل الحد الاخير لنقد العالم القديم ، العالم المقدس . واننا نحقق بواسطة العصيان قفزة الى العالم الجديد ، العالم الاناني .  
لقد شاهدنا من قبل في « المنطق » ماهو العصيان بصورة عامة : انه رفض احترام المقدس . وعلى أية حال ، فان العصيان يكتب هنا فضلاً عن ذلك طابعاً عملياً خاصاً .

- الثورة = العصيان المقدس .
- العصيان = الثورة الانانية او الدنيوية .
- الثورة = قلب النظام القائم .
- العصيان = انقلاب ذاتي .
- الثورة = عمل سياسي او اجتماعي .
- العصيان = عملي الاناني .
- الثورة = قلب ما هو موجود .
- العصيان = وجود القلب .

الخ ، الخ . ص : ٢٢ وما يليها . ان الطريقة التي استخدمها البشر حتى الوقت الحاضر من أجل قلب العالم الذي يجعلون أنفسهم فيه لا بد من اعلانها بالطبع مقدسة ايضا ، ومعارضتها بطريقة « شخصية » من أجل سحق العالم القائم .

---

\* [ ان الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة : ] ان الفرق بين المعية وأنظمة يفرض نفسه هنا بالرغم من سانشو .<sup>١</sup>

ان الثورة « تستقيم » في قلب النظام القائم [Zustand] (١) أو وضع (ب) الدولة ، والمجتمع ؛ وبالتالي فهي عمل سياسي أو اجتماعي . ان العصيان ، « بالرغم من ان قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاق مطلقا ، بل يرتب عن استياء الناس من انفسهم » . انه انتفاضة للأفراد ، نهوض دونما اعتبار للمؤسسات التي تنبثق عنه . انه الثورة تستهدف مؤسسات جديدة ؛ والعصيان يؤدي بنا الى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات أن تأسرنا ، بل على العكس من ذلك ننظم انفسنا بانفسنا . ليس هو صراعا ضد النظام القائم ، لانه اذا نجح فان النظام القائم سوف ينهار من تلقاء ذاته ؛ انه مجرد الجهد الذي ابذله للتخلص من النظام القائم . اذا تخلت عن النظام القائم فانه يموت اذن ويتفسخ . وبما أن هدي ليس بعد الآن قلب النظام القائم ، بل الارتقاء فوقه ، فإن غرضي وعملي ليسا سياسيين أو اجتماعيين ، بل انسانيان لانهما موجهان نحو ونحو فرديتي على وجه الحصر » . ( ص : ٤٢١ ، ٤٢٢ ) .

ان المثقفين الطرفاء يتلافون (ب) . ان ما نادى به الصوت الصارخ في البرية قد تحقق الآن . ان العنيد يوحنا الممدان « شترنر » قد وجد مسبه المقدس (ج) في شخص « الدكتور كوهلمان من هولستين » . اصفوا .

« لا ينبغي لك أن تحطم أو تدمر ما يعترض طريقك ، بل تدور حوله وتتركه جانبا . وحين تكون قد دوت حوله وتركته جانبا ، فإنه سيكف عن الوجود من تلقاء ذاته ، لانه لن يجد دعما بعد الآن . » Das Reich des Geistes, etc. Geuf) ملكوت الروح [ ١٨٤٥ ، ص : ١١٦ ) .

ان الفارق بين الثورة والعصيان على طريقة شترنر ليس كما يحسب شترنر ان الثورة عمل سياسي واجتماعي بينما العصيان عمل اناني ، بل ان الثورة عمل في حين ان العصيان ليس عملا على الاطلاق . ان كل سخف النقيضة التي يقدمها شترنر يتضح في الحال من حقيقة انه يتحدث عن « الثورة » على أنها شخص معنوي يناضل ضد « النظام القائم » الذي هو شخص معنوي آخر . ولو ان القديس سانشو استعرض الثورات المختلفة والمحاولات الثورية التي جرت فعلا - مثلا عند الكورسيكيين ، والايرلنديين ، والأرقاء الروس ، وعلى الصوم عند الشعوب غير المتحضرة ، فلمله كان يستطيع ان يجد فيها الاشكال التي براوده إحساس غامض عنها حين خلق « عصيانه » الايديولوجي . وفيما عدا ذلك ،

(١) Zustand ، الأوضاع ، الثورة .

(ب) Les beaux esprits se rencontrent ، بالفرنسية في النص الاصلي .  
(ج) ثمة تلاعب بالانطاف هنا غير قابل للترجمة : Heilles = هليل ، هليل ، هليل = قديس

فإذا هو عني بالافراد الفعليين ، « الموجودين » في كل ثورة ، وكذلك بشرط وجودهم ، فبدلاً من أن يكفي بالانا الخالصة و « النظام القائم » ، وبكلام آخر الجوهر ( عبارة جوفاء لا يتطلب قلبها ثورة ، بل يكفي لذلك فارس رحالة مشعل القديس برونو ) ، فلعله كان ينتهي اذن الى أن يفهم أن كل ثورة ، وكذلك النتائج التي تؤدي اليها ، قد تقرر بتفعل هذه الشروط الحياتية للأفراد ، بفعل حاجتهم ، وأن « العمل السياسي أو الاجتماعي » لم يكن في حال من الأحوال متناقضاً مع « العمل الاناني » .

ان عمق نظرة القديس سانشو الى « الثورة » يتضح من الصيغة التالية : « ان العصيان ، بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له ، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقاً » . وأن هذا ليتضمن ، على سبيل المعارضة . ان نقطة انطلاق الثورة « قلب النظام القائم » ، وبكلام آخر أن الثورة تنشأ عن الثورة . ومن جهة أخرى فإن العصيان « يترتب عن استياء الناس من أنفسهم » ؛ ان هذا « الاستياء من الذات » يتلاءم بصورة رائعة مع العبارات الجوفاء التي صادفناها من قبل عن الفردية و « الاناني المتفق مع نفسه » ، الذي يستطيع على الدوام أن يعضي « في سبيله الخاص » ، والذي يفتبط دائماً لوجوده والذي هو في كل لحظة ما يستطيع أن يكونه . ان الاستياء من الذات هو إما استياء من الذات في إطار وضع معين يحدد الشخصية بكاملها ، مثلاً الاستياء من الذات بوصف المرء عاملاً ، وإما هو استياء أخلاقي . وبالتالي ، في الحالة الأولى ، فإنه في الوقت ذاته وبصورة رئيسية استياء من الشروط القائمة ؛ وفي الحالة الثانية ، تعبیر ايديولوجي عن هذه الشروط نفسها ؛ فهو لا يتجاوزها في حال من الأحوال ولا يخرج عن إطارها ، بل يشكل أحد عناصرها . ان الحالة الأولى تقود الى الثورة كما يعتقد سانشو وبالتالي فإنه لا يتبقى من أجل تفسير العصيان سوى الحالة الثانية ، ألا وهي الاستياء الأخلاقي . ان « النظام القائم » هو ، كما نعلم ، « المقدس » ؛ وبالتالي « الاستياء من الذات » يرتد الى الاستياء الأخلاقي حيال أنا تعتبر على أنها المقدس ، أي حيال امرئ مؤمن بالمقدس ، وفي « للنظام القائم . ولا يمكن أن يخطر الا في بال معلم مدرسة ناظم ان يؤسس حجة عن الثورة والعصيان على الرضى والاستياء ، وهما مزاجان يميزان كليا الحلقة البورجوازية الصغيرة التي يشتق القديس سانشو الهاماته منها كما نرى ذلك بصورة متصلة .

اننا نعرف من قبل معنى الصيغة التي تنص على « التخلص من النظام القائم » ، ذلك هو الوهم القديم القائل ان الدولة سوف تنهار من تلقاء ذاتها حالما يتخلى عنها جميع اعضائها وان المال يفقد كل قيمته اذا رفض العمال جميعاً قبوله . ان هذه العبارة تكشف ، حتى في شكل افتراضي ، كل الوهم والعجز اللذين تتصف بهما هذه

الامنية الورعة . انه الوهم القديم بأن تغيير الشروط القائمة لا يتوقف الا على ارادة الناس الطيبة ، وان الشروط القائمة تتألف من افكار . ان الرغبة في تبديل الوعي ، هذا الوعي المنفصل عن الشروط الفعلية - وهو ما جعل الفلاسفة منه حرفة ، يعني عملا تجاريا - ذلك ايضا نتاج للشروط القائمة وعنصر لا ينفصل عنها . ان هذا الارتفاع بالافكار فوق العالم يشكل التعبير الايدولوجي عن عجز الفلاسفة في مواجهة العالم . ان الحياة العملية تكذب كل يوم تبجحهم الايدولوجي .

ومهما يكن من شيء ، فان سانشو لا « يعصى » حالة التشوش التي كان يعاينها حين كتب هذه الاسطر . ان لديه من جهة واحدة « تحويل الاوضاع القائمة » ، ومن جهة ثانية - « البشر » ، والظرفان منفصلان كلياً عن بعضهما بعضاً . ولا يخطر في بال سانشو مطلقاً ان « الاوضاع » كانت على الدوام اوضاع هؤلاء البشر بالضبط وما كان يمكن لها قط ان تتحول دون ان يتحول هؤلاء البشر انفسهم ، الامر الذي يتطلب ان يكونوا « مستائين من انفسهم » في الاوضاع السابقة . وانه ليحسب انه يوجه ضربة قاتلة الى الثورة حين يؤكد انها تستهدف اقامة مؤسسات جديدة ، في حين ان العصيان يؤدي بنا الى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات ان تأسرنا ، بل على العكس من ذلك ننظم انفسنا بانفسنا . لكن كوننا « نحن » ننظم انفسنا « بانفسنا » ، يعني كوننا « نحن » العصاة ، يتضمن ان الفرد ، بالرغم من كل « نفور » سانشو ، لا بد له ان « يسمح » بأن « ينظم » من قبل « نحن » ؛ وبالتالي فان الثورة والعصيان لا يتميزان الا بقدر ما يكون هذا الامر شعوريا في الثورة ، في حين ان البشر يتطوون على الاوهام بشأنه في العصيان . ومن ثم فان سانشو يوصل « نجاح » العصيان او عدم نجاحه شرطيا . وليس من الواضح لماذا يجب الا « ينجح » ، وأقل وضوحاً من ذلك لماذا يجب ان ينجح ، ما دام كل عاص يمضي في سبيله الخاص . ولا بد للشروط الدنيوية من التدخل كي تبين للعاصين ضرورة العمل المشترك ، وهو عمل ينبغي ان يكون « سياسيا او اجتماعيا » ، دونما اعتبار لما اذا كان ينشأ عن دوافع انانية او لا . وان « تمييزا تافها » آخر ، قائما مرة أخرى على التشوش ، هو التمييز الذي يرسمه سانشو بين « قلب » النظام القائم و « النهوض » فوقه ؛ فكانه حين يقلبه لا ينهض فوقه ، وحين ينهض فوقه لا يقلبه ، ولو بقدر ما يشكل هو نفسه أحد عناصر وجود هذا النظام . وفيما عدا ذلك ، فلا « القلب » بحد ذاته ، ولا « النهوض » بحد ذاته ، يخبرنا بأي شيء على الاطلاق : اما ان « النهوض » يمكن ان يحدث في الثورة كذلك ، فهذا ما كان في مقدور سانشو ان يشاهده في حقيقة ان « **فلتنهض** » (١) (١٩٤) قد كان شعرا شهيرا في الثورة الفرنسية .

(١) *devous-toi* بالفرنسية في النص الاصلي

« ان الثورة تآمرنا » (!) « ان نخلق مؤسسات ، والمصيان يستحثنا الى الانتصاب او النهوض (١) . ولقد كانت الازدهان الثورية مشغولة باختيار دستور ، والمرحلة السياسية بأكملها تقلي بالمرعات الدستورية والمسائل الدستورية ، بالضغط كما ان الاشخاص الموهوبين اجتماعيا قد كشفوا عن ابداعية فوق عادية فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية ( الكتاب (١٩٥) وما شابه ) . ان العاصي يطمح الى الحياة بدون دستور » . ( ص : ٤٢٢ ) .

اما ان الثورة الفرنسية جرت المؤسسات في اذبالها ، فذلك حقيقة واقعة ؛ واما ان [Empörung] مشتقة من كلمة Empor (ب) ، فذلك حقيقة واقعة ايضا ؛ واما ان الناس قاتلوا اثناء الثورة وما بعدها من أجل الدساتير ، فذلك حقيقة واقعة اخرى ، كما انها حقيقة ان أنظمة اجتماعية مختلفة قد رسمت خطوطها ؛ وليست حقيقة اقل من ذلك ان برودون تحدث عن الفوضى . ولقد لفق سانشو من هذه الحقائق الخمس الفقرة الواردة اعلاه .

ويستنتج سانشو من حقيقة ان الثورة الفرنسية قادت الى « مؤسسات » ان الثورة « تآمر » بذلك عامة . ويستخلص سانشو - وفيما لسماره التاريخي - من حقيقة ان الثورة السياسية قد كانت ثورة سياسية فعليا ، وانه كان للتحويل الاجتماعي فيها تعبير رسمي ايضا في صورة المراتع الدستورية ، ان هدف الصراع فيها كان اختيار الدستور الافضل ، وانه ليربط بهذا الاكتشاف ، بواسطة كلمتي « بالضغط كما » ، ذكرنا للأنظمة الاجتماعية . ان الناس قد اهتموا ، في عصر البورجوازية ، بالمسائل الدستورية ، « بالضغط كما » ابتكرت أنظمة اجتماعية متنوعة في الازمان الحديثة . ذلك هو سياق الفكر في الفقرة المذكورة اعلاه .

ويترب على ما قيل اعلاه ضد فيورباخ ان الثورات التي اندلعت حتى الآن ضمن اطار تقسيم العمل قد ادت بالضرورة الى مؤسسات سياسية جديدة . وانه ليرتب عليه ايضا ان الثورة الشيوعية التي تقسم العمل تؤدي في المطاف الاخير الى زوال المؤسسات السياسية ؛ وانه ليرتب عليه اخيرا ان الثورة الشيوعية ستوجه ليس من قبل « المؤسسات الاجتماعية للاشخاص المبلعين الموهوبين اجتماعيا » ، بل من قبل حالة القوى المنتجة .

---

(١) يستخدم شترنر ثلاث كلمات تملك جذرا مشتركا : « Einrichtung » - ترتيب ، مؤسسة - والمترادفين « Sichoutrichten » « Emporrichten » - الوقوف ، النهوض ، الانتفاض . (ب) « Empörung » - انتفاضة ، عصيان ؛ « Empor » - فوق ، عاليا .



لكن « العاصي يطمح الى الحياة بدون دستور » ! ان ذلك « المولود حرا » ،  
الذي حطم منذ البداية جميع العوائق ، يطمح في آخر الزمن للاستغناء عن الدستور .

ولا بد أن نذكر فضلا عن ذلك ان مختلف أنواع الاوهام السابقة لصاحبنا المغفل  
قد أسهمت في تكوين مفهوم سانشو عن « العصيان » . وانها لتتضمن فيما تتضمنه  
اعتقاده بأن الافراد الذين يصنعون ثورة مرتبطون برباط ايدولوجي وان « رفعهم  
لراية الثورة » يقتصر على تمجيد مفهوم جديد ، فكرة ثابتة ، شبح أوطيف - المقدس .  
ويجعلهم سانشو ينتزعون هذا الرباط المثالي من رؤوسهم ، وبذلك يصبحون في مخيلته  
عصبة فوضوية من الرعاع لا تستطيع الآن على الاكثر الا ان « تعصى » . وبالإضافة  
الى ذلك ، فقد سمع ان الزاحمة حرب الجميع ضد الجميع ، وان هذه الصيغة ،  
المتعجزة بثورته المجردة من طابعها المقدس ، تشكل العامل الرئيسي « لعصيانه » .

« حين أبحث عن مقارنة من أجل مزيد من الوضوح يخطر في بالي ، ضد  
توقعاتي - تأسيس المسيحية » . ( ص : ٢٣ ) . ونعلم هنا ان « المسيح  
لم يكن ثوريا بل عاصيا انتصب ونهض » (١) . ولذا لم يكن الا بامر واحد :  
« كونوا حكماء كالافاعي » ( المصلر ذاته ) .

وحتى يكون « لتوقعات » سانشو وكلمة « واحد » معنى ، لا بد من حذف  
النصف الثاني من العبارة التوراتية التي يستشهد بها : « وودعاء كالحمم » ( انجيل  
متى ، ١٠ ، ١٦ ) . هذا المسيح ملزم بان يمثل هنا للمرة الثانية بصفته شخصا  
تاريخيا كيما يلعب ذات الدور الذي لعبه الخوف والزواج اعلاه . اما ما اذا كان المسيح  
مثالا على العصيان ام ان العصيان هو الذي يجب ان يكون مثالا على المسيح ، فهذا  
امر مجهول . ان سداجة قديسنا المسيحية الالمانية تتلخص كليا في هذه العبارة : ان  
المسيح قد انضبط يتابع حياة العالم الوثني بكامله ، الامر الذي كان لا بد ان يؤدي على  
آية حال ( يجب ان نقرأ ذلك : بدونه (ب) ) « بالهولة القائمة الى الاضمحلال مثل نبتة  
ذابلة » ( ص : ٢٤ ) . يا لها من زهرة ذابلة للبلاغة القدسة! انظر اعلاه عن « الاقدمين » .  
وفيما عدا ذلك ، أؤمن كي أقهم (ج) ، او كي أجد « مقارنة من أجل مزيد من  
الوضوح » .

---

(١) يتلاعب شترنر هنا ايضا بمعنى اللفاظ : Empörer = عاص ، و Sichemorichten =

انتصّب .

(ب) تلاعب باللفاظ : « على آية حال » (Ohnchin) تشبه في الالمانية كلمة «بدونه» (Ohne ihn)

(ج) Credo ut intelligam ، باللاتينية في النص الاسلي .

ان أمثلة لا تحصى قد بينت لنا من قبل أنه لا يخطر في بال قديسنا في جميع المناسبات سوى التاريخ القديس ، وذلك في الفقرات حيث لا يتدخل ضد « جميع التوقعات » إلا بالنسبة الى القارىء وحده . وأنه ليخطر له من جديد ، « ضد جميع التوقعات » ، حتى في « الشرح » ، حيث يحمل سانشو في الصفحة ١٥٤ « النقاد اليهود » في اوروشليم القديمة على القول ، دحضا للتعريف المسيحي « الله محبة » : « وهكذا ترون انه إله وثني ، هذا الاله الذي ينادي المسيحيون به ؛ ذلك انه اذا كان الله محبة ، فهو اذن اله الغرام ، اله الحب ! » - ومهما يكن من أمر ، فان العهد الجديد ، « ضد جميع التوقعات » ، قد كتب بالاغريقية ، و « التعريف » المسيحي وارد كما يلي :  $\delta \Theta\epsilon\acute{o}\varsigma \alpha\gamma\alpha\rho\eta \epsilon\omicron\rho\iota\upsilon$  [ الله محبة ] ( رسالة ايقديس يوحنا الاولى ، ٤ ، ١٦ ) ، في حين ان « اله الغرام ، اله الحب » ، يسمى  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  . وهكذا لا يبرح امام سانشو ان يفسر كيف استطاع « النقاد اليهود » ان يحققوا التحول من  $\alpha\gamma\alpha\rho\eta$  الى  $\epsilon\rho\omega\varsigma$  . وفي هذه الفقرة من « الشرح » ، يقارن المسيح - « من أجل مزيد من الوضوح » مرة أخرى - مع سانشو ، وعلى أية حال فلا بد لنا ان نعترف بأن ثمة شبهة بارزا بينهما ، فكلاهما « كائنات جسديان » ، والورث السعيد يؤمن على الاقل بوجود كليهما ، بل بأوحيتهما . اما ان سانشو هو المسيح الحديث - تلك هي « الفكرة الثابتة » التي « يستهدفها » منذ البداية هذا الانشاء التاريخي بأمره .

ان فلسفة العصيان ، التي قدمت لنا في شكل نقائض رديئة وزهور بلاغة ذابلة ليست آخر تحليل سوى دفاع متبجح عن وصولية حديث النعمة ( حديث النعمة )  $\text{Emporkömmmling Empörer}$  ( Emporgekommener (1) ) . ان كل عاص يتصرف بصورة انانية يواجه وضعا معينا خاصا يسمى الى الارتفاع فوقه دونما اي اعتبار للشروط العامة . انه يسمى كي يتخلص من النظام القائم بقدر ما يمثل هذا النظام غلا يقيده ، وفيما عدا ذلك فانه يسمى ، على العكس من ذلك ، الى الاندماج فيه . ان الحائك الذي « يرتفع » كي يصبح صاحب مصنع يتخلص بذلك من نوله ويتخطى عنه ؛ وفيما عدا ذلك ، فان العالم يستمر على ما كان عليه ، ويقتصر عاصينا « الناجح » على حث الآخرين بصورة مرئية على أن يصبحوا وصوليين مثله . وهكذا

(١) للاعب بمتراذفات شترنر . «Emporkömmmling» ( الى فوق ) ، «Emporkommener»

( الذي يرتفع الى اعلى ) ، «Empörere» ( عاص ) ، وهي جميعا مشتقة من «Empore»

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] تلك هي المبادئ الاخلاقية المتبدلة للبورجوازي الصغير الذي يعتقد ان كل شيء سوف يسر على خير ما يرام في هذا العالم اذا حاول كل امرئ من تلقاء نفسه ان ينتج قدر الامكان ، دون ان يعنى بمسألة مسيرة العالم .

فان سائر تفاخرات شترنر القتالية تنتهي في امستنتاجات اخلاقية من خرافات جيلبرت وتفسيرات تأملية لتفجعات الانسان البورجوازي .

لقد راينا حتى الآن ان المصيان هو أي شيء يحلو لك ، باستثناء الفعل . ونعلم في الصفحة ٣٤٢ : ان « عملية الاستيلاء على ما يقع في متناول اليد ليست بفضيلة ، بل تعبر على العكس من ذلك عن **الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه** » . ومن المؤكد ان هذا يجب ان يقرأ كما يلي : للانانيين المتفقين **فيما بينهم** ، والا فان الاستيلاء يرجع الى « عملية » اللصوص غير المتحضرة او « عملية » البورجوازيين المتحضرة ؛ وفي الحالة الاولى لا مستقبل له ، بينما ليس هو « عصبانا » في الحالة الثانية . ويجب ان يلاحظ ان لدينا هنا ، مقابلا للاناني المتفق مع نفسه الذي لا يفعل شيئا ، « **الفعل الخالص** » ، اي فعلا من المؤكد انه لا يمكن توقمه الا من مثل هذا الفرد غير الفاعل .

ونعلم بالمناسبة اصل العامة ، ويمكننا ان نكون على ثقة سلفا انها خلقت من قبل « عقيدة » ، والايمان بهذه العقيدة ، بالقدس ، الذي يظهر هنا ، على سبيل التغيير ، في صورة وعي الخطيئة :

« ان الاستيلاء **خطيئة** ، جريمة - تلك هي العقيدة التي بفضلها وجدت العامة ... ان وعي الخطيئة القديم هو **وحده** المسؤول عن ذلك » ( ص : ٣٤٢ ) .

ان الاعتقاد بان الوعي مسؤول عن كل شيء هو عقيدته ، التي جعلت منه عاصيا ومن العامة مجموعة من الخطاة ، وبصورة متعارضة مع وعي الخطيئة هذا ، يستحث الاناني نفسه ، ويستحث العامة ، من اجل الاستيلاء على ما في متناول يده بالمعارات التالية :

« اقول لنفسي : حيث يمتد سلطاني ، فتلك هي ملكيتي ، وادعني ملكيتي كل ما احسنني على قدر كاف من القوة لبلوغه » الخ ، ( ص : ٣٤٠ ) .

وهكذا يقول القديس سانشو في نفسه انه يريد ان يقول في نفسه شيئا ما ، يستحث نفسه كي يملك ما يملك ، وبصوغ وضعه الواقعي في صورة علاقة قوة - وان هذا الاسهاب يشكل على العموم سر جميع تفاخراته . ( انظر « المنطق » ) ومن بعد فانه - هو الذي يكون في كل لحظة ما يستطيع ان يكونه ، وبالتالي يملك ما يستطيع ان يملكه - يميز ملكيته المحققة ، الفعلية ، المسجلة في حساب راسماله ، من ملكيته الممكنة ، « شعوره بالقوة » غير المحقق ، التي يسجلها في حساب الارباح والخسائر . وذلك اسهام في دراسة محاسبة الملكية بالمعنى فوق العادي .

ان الالهية التي يجب ان نسيغها على هذه العبارة الهيبية : « أقول لنفسي » ،  
يميط سانشو اللثام عنها في فقرة وردت من قبل :

« أقول لنفسي » ... اذن فذلك ايضا ، بكل معنى الكلمة ، ثروة فارغة .

ويستطرد سانشو :

ان « الاناني » يقول « للعامة المدممين » كيما « يقضي » عليهم : « استولوا  
على ما في متناول أيديكم وخفوا ما تحتاجون اليه ! » ( ص : ٣٤١ ) .

اما مبلغ « فراغ » هذه « الثروة » ، فهذا ما يتضح للعيان في الحال من المثال  
التالي :

« اني لا ارى في ثروة المصرفي شيئا غريبا اكثر مما يرى نابليون في اراضي  
الملوك بلدانا غريبة . نحن » ( لقد حولت « انا » بصورة مباغتة الى « نحن » )  
لا نخاف على الاطلاق الاستيلاء على هذه الثروة ، واننا ننشد كذلك الوسائل  
من أجل القيام بذلك . وهكذا فاننا ننزع عنها طابع الاغتراب الذي كنا  
نخافه » ( ص : ٣٦٩ ) .

اما ان سانشو لم « ينزع طابع الاغتراب » عن ثروة المصرفي الا بصورة ضئيلة  
جدا : فهذا ما يثبت في الحال بنصيحة الطببة النية الى العامة بان « تستولي » عليها  
عنوة . « فلنستول ولتر ما يتبقى بين يديها ! » لن يتبقى بين يديها اذن ثروة  
المصرفي ، بل ورقة عديمة المنفعة ، « جدث » تلك الثروة التي ليست هي بعد الا ثروة  
اكثر مما يكون « الكلب الميت كلبا » . ليست ثروة المصرفي ثروة الا ضمن اطار علاقات  
الانتاج والتعامل القائمة ، ولا يمكن « الاستيلاء » عليها الا في الشروط التي تخلقها هذه  
العلاقات وبالوسائل الصالحة لها . اذا انتابت سانشو الرغبة في الاستيلاء على ثروات  
اخرى ، فسوف يرى ان حظه لن يكون افضل . وهكذا فان « الفعل الخالص للاناني  
المتفق مع نفسه » يعادل في آخر تحليل اساءة للفهم حقيرة حتى الدرجة القصوى .  
« هذا ما ينتهي الرء اليه مع شيخ » المقدس .

واما أخبر سانشو نفسه بما يريد أن يخبرها به ، فانه يجعل العامة العاصية تنطق  
بما املاها عليها . ولقد حرر بالفعل ، في حالة العصيان ، نداء مع تعليمات لاستخدامه ؛  
وهو نداء سوف يعلق في جميع حانات الجمعة في القرى ويوزع في سائر انحاء الريف ،  
مع الرجاء بأن ينشر في « الرسل العرجان » ( ١٩١ ) وفي التقويم الرسمي لدوقية ناسو .  
وفي الوقت الحاضر ، فان الميول الالهية ( T ) لسانشو مقصورة على الريف ، على

( T ) Tendances incendiaires ، بالانكليزية في النص الاسلي .

الدعاية بين الشغيلة الزراعيين وخدامات المزارع ، ولا تمس المدن ، وهو برهان آخر على المدى الذي بلغه في « نزع طابع الاغتراب » عن الصناعة الكبرى . ومهما يكن من امر . فاننا نود ان تقدم منا مقتطفات كاملة قدر الامكان من الوثيقة الثمينة ، التي لا يجوز ضياعها ، كي « نسهم بقدر ما في استطاعتنا في نشر شهرة مستحقة تماما » . ( ويغان ، ص : ١٩١ ) .

ولقد ورد النداء في الصفحة ٣٥٨ وما يليها ، وبدا كما يلي :

« ولكن ما الذي يضمن ملكيتكم ، انتم يا اصحاب الامتيازات ؟ .. اهي حقيقة امتناعنا عن المساس بها . وبنتيجة ذلك حمايتنا نحن لها ... اهي حقيقة انكم تستخدمون العنف ضدنا » .

اولا حقيقة امتناعنا عن المساس بها ، اي حقيقة استخدامنا العنف ضد انفسنا . ومن بعد حقيقة انكم تستخدمون العنف ضدنا . هذا يسير على ادوع صورة (أ) ! فلنواصل :

« اذا كنتم ترغبون في احترامنا ، اذن فاشتروه بسعر مقبول منا .. اننا لا نطلب الا سعرا عادلا » .

اولا يريد العصاة ان يبيحوا احترامهم « بسعر مقبول » ومن بعد يجعلون « الانصاف » محكا للسعر . اولاً سعر اعتباطي ، ومن بعد سعر محدد بالقوانين التجارية ، وبتكاليف الانتاج ، والعلاقة بين العرض والطلب ، وذلك بصورة مستقلة عن كل اعتبار .

« اننا نوافق على ان نتخلي لكم عن ملكيتكم بشرط ان تموضوا بصورة مناسبة عن هذا التخلي .. سوف تتأنون بالويل والثبور اذا لمسنها .. بدون العنف لن نحصل عليها » ( أي المحار التي يستمتع بها اصحاب الامتيازات ) .. « اننا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا ، لا شيء على الإطلاق » .

اولا « نتخلي عنها » لكم ؛ ومن بعد نأخذها منكم ولا بد لنا من استخدام « العنف » ؛ واثراً فاننا لا ننوي ان نأخذ منكم شيئا على أي حال . اننا نتخلي عنها لكم في حال تخليكم عنها من تلقاء انفسكم ؛ في لحظة من الاستنارة ، وهي اللحظة الوحيدة التي تمر بنا ، ترى ان هذا « التخلي » يعادل « الاخذ » واستخدام « العنف » ، لكن لا يمكن على أي حال ان يؤخذ علينا « اخذ » أي شيء منكم . وهنا يجب ان تستقر الامور .

« اننا نكد اثنتي عشرة ساعة يوميا في عرق جباهنا ، وانتم تقدمون لنا بضعة بنسات لقاء ذلك . خلوا اذن مقدارا مساويا لقاء عملكم ايضا ... ليس ثمة مساواة على الإطلاق ! » .

---

Cela va à merveille ! m ، بالفرنسية في النص الاسلي .

ان الشفيلة الزراعيين « العصاة » ينكشفون على انهم « خليقات » شترنرية حقيقية .

« انتم لا توافقون على ذلك ؟ انتم تتخيلون ان عملنا يكافأ بسخاء بذلك الاجر ، لكن عملكم ، من جهة اخرى ، يساوي عدة الوف . لكن اذا لم تقدروا عملكم بمثل هذا السعر الباهظ وسمحتم لنا ان نحقق قيمة افضل من عملنا . فلعلنا نحقق ، اذا اقتضى الامر ، عملا اهم مما تصنعون لقاء عدة آلاف من التاليرات ( ١٩٧ ) ، ولو انكم لم تحصلوا الا على الاجور التي نتناولها ، فسرعان ما تكونون اكثر كي تكسبوا المزيد ، ولو انكم قدمتم عملا يترأى لنا انه يساوي عشر ومائة مرة اكثر من عملنا الخاص ، اذن » ( آه ، ايها الخادم الشجاع والوفي ! ) ، « فقد كنتم تحصلون لقاءه على مبلغ اعظم مائة مرة ؛ واننا ، من جانبنا ، نفكر ايضا في ان نصنع لكم اشياء سوف تدفعون لنا لقاءها اكثر من الاجر اليومي المعتاد » .

اولا يشكو العصاة من انهم يتناولون اجورا ضئيلة على عملهم . وعلى اية حال ، فانهم يعدون في نهاية الامر بانهم اذا ما أعطوا اجرا يوميا أعلى فسوف ينتجون العمل الذي سوف يستاهل ان يدفع لقاءه « اكثر من الاجر اليومي المعتاد » . وفيما عدا ذلك ، فانهم يعتقدون انهم سوف ينتجون اشياء فائقة لو انهم تناولوا فقط اجورا افضل ، وان كانوا يتوقعون في الوقت ذاته منجزات فائقة من قبل الراسمالي لو ان « اجره » خفض فقط الى مستوى اجورهم . وأخيرا ، بعدما أنجزوا المائدة الاقتصادية التي تستقيم في تحويل الربح - هذا الشكل الضروري من الراسمال ، الذي سوف يفنون بدونه جنبا الى جنب مع الراسمالي - الى اجور ، فانهم يحققون معجزة دفع « مائة مرة اكثر » مما يتناولونه لقاء « عملهم الخاص » ، اي مائة مرة اكثر مما يكسبون . « هذا هو معنى » العبارة آتفة الذكر ، اذا كان شترنر « يعني ما يقول » . لكن اذا كانت تلك مجرد خطيئة أسلوب من جانبه ، اذا كان يريد ان يحمل العصاة على ان يقدموا بصورة مشتركة الى الراسمالي مائة مرة اكثر مما يكسبه كل واحد منهم ، فان شترنر لا يفعل اذن سوى جعلهم يقدمون الى الراسمالي ما يقبضه كل راسمالي سلفا في الوقت الحاضر ، لا اكثر ولا اقل . ذلك انه من الواضح ان عمل الراسمالي بالاشتراك مع راسماله يساوي عشر او مائة مرة اكثر من اي عمل مجرد عامل واحد . وبالتالي فان سانشو في هذه الحال ، كما هي الحال دائما ، يترك الاشياء جميعا على حالها دون أي تبديل .

« سوف نتفاهم جيدا اذا اتفقتنا فقط على انه لا حاجة لاي امرى بعد الآن ان يهدي اي شيء الى الآخر . وعندئذ فاننا على الأرجح سوف نمضي حتى تدفع اسعارا لائقة للمقدمين ، والمرضى ، والمسنين ، كيلا يموتوا جوعا وعوزا ، ذلك اننا اذا كنا نريدهم ان يعيشوا ، فانه من

المناسب ان نُدفع من اجل تحقيق ارادتنا . اقول نُدفع من اجل ، وبالتالي فاني لا اقصد أية صدقات بائسة » .

هذا الفصل العاطفي عن المتعدين ، الخ : يقصد منه البرهان على ان شغيلة سانشو الزراعيين العصاة قد « ارتفعوا » سلفا الى ذلك المستوى من الوعي البورجوازي حيث لا يريدون ان يهدوا او يتلقوا أية هدايا ، وحيث يعتبرون ان كرامة ومصالح الفريقين المرتبطتين بعلاقة تؤمن حالما تحول هذه العلاقة الى صفقة .

ان هذا النداء الراعد للشعب العاصي في مخيلة سانشو متبوع بتوجيهات من اجل استخدامه في شكل حوار بين ملاك عقاري واجرائه ، والسيد يتصرف هذه المرة مثل شليفا والاجراء مثل شترنو . وفي هذه التوجيهات تفسر الاضرابات (آ) الانكليزية والتحالفات العمالية (١٩٨) الفرنسية ، بصورة قبلية ، بالطريقة البرلينية .

الناطق باسم الاجراء : « ما الذي تملكه اذن ؟ » .

الملاك العقاري : « عندي ملكية تبلغ ألف مورجن (ب) » .

الناطق : « وأنا شغيل عنك . وبالتالي فاني لن ازرع ارضك الا لقاء اجر يومي يساوي ثلثاً » .

الملاك : « في هذه الحال سوف استاجر رجلاً آخر » .

الناطق : « لن تجد احداً ، لاننا نحن الاجراء لن نعمل في المستقبل بأية شروط اخرى ، واذا وجدت احداً يقبل بأن يتناول اقل ، فليأخذ حذرنا منا . فحتى الخادمة تطلب الآن هذا الاجر . وانت لن تجد بعد الآن احداً لقاء اجر اقل » .

الملاك : « اوه ! سوف يصيبني الدمار اذن ! » .

الاجراء ( في جوفة واحدة ) : « لا تتمجل الامور هكذا ! من المؤكد انك سوف تحصل على مثل ما نحصل عليه . وان لم يكن ذلك ، فسوف نحسم ما يكفيك كي تمشي مثلنا - لا مساواة ! » .

الملاك : « لكني اعتدت حياة افضل ! » .

الاجراء : « ليس لدينا اعتراض على ذلك ، لكن هذا لا يعني . اذا استطعت ان توفر اكثر ، فلا بأس . ايجب علينا أن نؤجر انفسنا بسعر اقل كي نستطيع ان نعيش أفضل ؟ » .

---

(٦) Strikes ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) مقياس ارضي قديم يتراوح قفوه من بلد الى آخر . ومثال ذلك ان المورجن البروسي كان يساوي ٥٦٠٠ م. من القدان .

الملاك : « لكن أنتم الناس غير المثقفين لا تحتاجون قدر حاجتي ! » .  
الاجراء : « حسنا ، سوف نأخذ قدرا اكبر قليلا بحيث يكون في مقدورنا  
ان نحصل على هذه الثقافة التي من المؤكد أننا نفتقر اليها » .  
الملاك : « لكن اذا ألحقتم الدمار هكذا بالاغنياء ، فمن يعول الفسوس  
والملوم ؟ » .

الاجراء : « حسنا ، ان اعدادنا سوف تعنى بهذا الشأن . سوف نسهم  
جميعا فيه ، وبذلك يجمع مبلغ كبير . وعلى أية حال ، فإنتم  
الاغنياء لا تبتاعون اليوم الا آتفه الكتب وصور العذارى  
البالكيات ، أو زوجين من احذية الرقص الرشيفة » .  
الملاك : « أواه ، يا لها من مساواة بائسة ! » .

الاجراء : « لا ، أيها السيد الفاضل العزيز ، فلا مساواة على الإطلاق !  
إننا لا نريد سوى الحصول على ما نستحق ، وإذا كنت تستحق  
المزيد : فإنك سوف تحصل إذن على المزيد على أية حال . إننا  
لا نطلب الا السعر العادل وننوي ان نثبت أننا نستحق السعر  
الذي سوف تدفعه لنا » .

وفي نهاية هذه الرائعة المأسوية يعترف سانشو بأن «اجماع الاجراء لا غنى عنه»  
بكل تأكيد . أما كيف سيتم ذلك ، فهذا ما لا يقال لنا . ان ما نعلمه هو ان الاجراء  
الزراعيين لا يتوون مطلقا ان يغيروا في أي حال علاقات الانتاج والتعامل القائمة ،  
بل كل ما يريدونه هو ان يجبروا الملاك على التنازل لهم عن المقدار الذي يزيد مصروفه  
به عن مصروفهم . ولا أهمية على الإطلاق بالنسبة الى مغفلةا المتلىء بالتوايا الطبية  
ان تكون هذه الزيادة في المصروف ، اذا ما وزعت على كتلة البروليتاريين ، لن توفر  
لكل واحد منهم الا مبلغا زهيدا جدا لن يحسن مركزه في حال من الاحوال . ان مرحلة  
تطور الزراعة التي ينتسب اليها هؤلاء الاجراء الابطال تنضج في الحال بعد اختتام  
المأساة مباشرة ، حين يتحولون الى « خدام منزليين » بكل بساطة . وهكذا فإنهم  
يعيشون في نظام دعوي لا يبرح تقسيم العمل فيه قليل التطور جدا ، وسوف تبلغ  
فيه ، على أي حال ، المأمرة بكاملها « هدها الاخير » بأن يأخذ الملاك الناطق الى  
مخزن للحبوب وجبلده ، بينما في البلدان الاكثر حضارة ينهي الراسمالي القضية  
بإغلاق مشروعه لبعض الوقت وإرسال عماله « يتلهون » . ان الحس العملي الذي  
يظهره سانشو في انشاء عمله الفني ، وتمسكه الحازم بحدود الاهمال ، هذا ما يتبين  
بصورة خاصة من تحالف « الخادمت » الذي تحدث عنه - اذا ما تركنا جانبا فكرته



الغريبة عن تنظيم اقتطاع من العمل (١٩٩) للاجراء الزراعيين . وما احدى ان يتخيل المرء ان سعر القمح في السوق العالمية سوف يتوقف على المطالب الاجورية لهؤلاء الاجراء الزراعيين في أقصى بوميرانيا ، وليس على العلاقة بين العرض والطلب . وان شعورا حقيقيا ينشأ عن الخطاب المذهل للشفيلة عن الادب ، وآخر معرض فني ، وراقصة اليوم الرشيق ؛ وان الفعل المذهل ليستمر حتى بعد السؤال غير المتوقع الذي طرحه الملاك عن الفن والعلم . ان هؤلاء الناس يصبحون مهذين جدا حالما يتطرقون الى موضوع الادب ، والملاك الذي يواجه المصاعب ينسى لبرهة من الزمن حتى الدمار الذي يتهدهه كي يثبت اخلاصه لقضية الادب والفن . و أخيرا ، فان العصاة يؤكدون له هم ايضا نواياهم الطيبة ويعلمون له ، الامر الذي يبعث الاطمئنان في نفسه ، انهم لا يسترشدون بالمصالح الدنيئة ولا بالليول الهدامة . بل ياتقن الحواجز الاخلاقية . ان كل ما يطلبون هو السعر العادل ويتمهدون على شرفهم وضميرهم ان يكونوا جديرين بالسعر الاعلى الذي سيدفع لهم . وان لهذا كله هدفا وحيدا ، الا وهو ان يضمن لكل واحد ما يستحقه ، أجره الشريف والعادل . و « ملذاته المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل » . اما ان هذا السعر رهن بحالة سوق العمل وليس بالعصيان الاخلاقي لعدد من الاجراء الزراعيين المولعين بالادب ، فتلك بالطبع حقيقة لا يتوقع من اصحابنا الفاضلين ان يعرفوها .

انه هؤلاء العصاة من أقصى بوميرانيا لتواضعون جدا بحيث يفضلون . بالرغم من « اجماعهم » الذي يجعلهم قادرين على أشياء أخرى مختلفة كليا . ان يبقوا اجراء كما كانوا من قبل . و « اجرة تالر واحد في اليوم » هي أقصى رغبتهم . وبالتالي فانه من الطبيعي تماما انهم ليسوا هم الذين يستجوبون الملاك في قبضتهم . بل هو الذي يستجوبهم .

ان « الشجاعة الهادئة » و « الوعي الذاتي الصلب للخدام المنزلي » يتظاهران كذلك في الاحاديث « الثابتة » و « الصلبة » التي ينطق بها هو ورفاقه . « لعل - حسنا - ان اعدادنا سوف تعني بان - مبلغ كبير - ايها السيد الفاضل العزيز - على اية حال » . ولقد قرأنا من قبل في النداء : « اذا تطلب الامر - آه - اننا نفكر في صنع - لعل - ربما الخ » . ان المرء ليحسب ان الاجراء الزراعيين قد امتطوا هم ايضا الجواد الشهير كلافلينو (٢٠٠) ★ .

وهكذا ، فان كل « العصيان » الصاحب لصاحبنا سانشو يرجع في آخر تحليل

---

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] ان فرنسا تنتج نسبيا اكثر من بوميرانيا الشرقية . وحسب ميشيل شوفاليه ، فاب المنتج السنوي الكامل لفرنسا يساوي في حال توزيعه بصورة منتظمة بين سكانها ٩٧ فرنكا للشخص الواحد ، وهذا يعني لكل عائلة ...

الى انقطاع عن العمل ، لكنه انقطاع عن العمل بالمعنى فوق المادي ، يعني انقطاعا عن العمل على الطريقة البرلينية . وفي حين أن الاضرابات في البلدان المتحضرة تشكل أكثر فائز مظهرا أساسيا من الحركة العمالية ، لأن تجمعات العمال الأعم تقود الى أشكال أخرى للنشاط ، فإن سانشو يحاول أن يصور الرسم الكاريكاتوري البورجوازي الصغير للانقطاع عن العمل على أنه الشكل الأخير والأسمى للصراع التاريخي العالمي .

ان امواج المصيان تلقى بنا الآن على شطآن ارض الميعاد ، المتدفقة لبنا وعسلا . حيث يجلس كل اسرائيلي حقيقي تحت شجرة التين الخاصة به وحيث اشرق فجر العصر الالفي للانسجام .

## ( ٢ ) - الرابطة

استعرضنا بادئ الامر ، في الفصل عن المصيان ، امثلة عن تبجح سانشو ، ومن بعد رسمنا الطريقة التي يجري بها في الممارسة « الفعل الخالص للاناني المتفق مع نفسه » . وفيما يتعلق « بالرابطة » سوف نفعل العكس ، فندرس بادئ الامر المؤسسات الموضوعية ، ومن بعد نقرن بينها وبين اوهام قديسنا عنها .

### ١ - الملكية العقارية

« اذا كنا لا نريد بعد الآن أن نترك الارض للملاكين العقاريين ، بل نتملكها لانفسنا ، فيجب إذن أن نتحد لهذه الغاية ، ونشكل رابطة ، Société ( جمعية ) ، « تنصب نفسها مالكا » ، واذا نجحنا ، فإن الملاكين العقاريين السابقين سيكونون عن كونهم ملاكين » . ان « الارض » سوف تصبح إذن ملكية أولئك الذين يستولون عليها . . . وان الموقف من الارض الذي سيتخذه هؤلاء الافراد ، الذين تشكلوا في جماعة ، لن يكون اقل اعتباطا من موقف فرد منعزل أو ما يسمى المالك (١) . وبالتالي ، في هذه الحالة أيضا ، سوف تستمر الملكية في الوجود ، وهنا أيضا في شكلها « الحصري » ، باعتبار أن الجنس البشري ، هذا المجتمع الكبير ، يستبعد الفرد مسن ملكيته ، هو الجنس البشري ، ربما مؤجرا له قسما منها فقط كمكافأة . . . كذلك ستبقى الامور ، وهذا ما سوف يكون . ان الشيء الذي يريسه الجميع ان يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريد أن يحصل عليه لنفسه وحده ، انه يحول الى ملكية مشاعة . ان لكل واحد نصيبه الخاص فيها . كما في ملكية مشاعة ، وهذا النصيب هو ملكيته . كذلك أيضا ، في نظامنا التقليدي ، البيت الذي يخص خمسة ورثة هو ملكيتهم المشاعة ، في حين أن خمس الدخل هو ملكية كل واحد منهم » . ( ص : ٣٢٩ ، ٣٣٠ ) .

(١) propriété ، بالفرنسية في النص الاصل .

بعدما تشكل عصائنا الشجمان في رابطة ، في جمعية ، وبهذه الصفة استولوا على قطعة من الأرض ، فإن هذه « الجمعية » (1) ، هذا الشخص الاعتباري ، « ينصب نفسه مالكا » . ودردأ لكل سوء تفاهم ، فإنه يقال لنا في الحال ان « هذه الجمعية تستبعد الفرد من الملكية ، ربما مؤجرة له قسما منها فقط كمكافأة » . وبهذه الطريقة يستملك القديس سانشو ، لحسابه وفي مصلحة رابطة « النيوغية كما يتوهمها . وسوف يتذكر القاري ان سانشو في جهالته أخذ على الشيوعيين انهم يريدون ان ينصبوا المجتمع مالكا أسمى بمنح كل فرد « ملكيته » في ولاية اقطاعية .

وفيما عدا ذلك ، فإن سانشو يقدم لجنديه منظور « نصيب في الملكية المشاعة » . وفي مناسبة أخرى ، ينتقد سانشو هذا نفسه الشيوعيين بالعبارات التالية : « سواء اكانت الثروة تخص الجماعة بكاملها ، التي تعهد لي بقسم منها ، ام ملاكين فرادى ، فإن هذا يمثل نفس الاكراه بالنسبة الي . ما دمت عاجزا في كلتا الحالتين بصورة مطلقة عن التصرف بها » ( لهذا السبب أيضا فإن « مجموع جماعته » ينتزع منه الخيرات التي لا تريد ان تخصه وحده ، وبذلك تشعره بقوة الإرادة الجماعية ) .

ثالثا ، تصادف هنا مرة أخرى « الطابع الحصري » الذي ما اكثر ما لام المجتمع البورجوازي عليه ، بحيث « لا تخصصه حتى البقعة البائسة التي يقف عليها » . وعلى العكس من ذلك ، فإن كل ما يملكه هو الحق والقدرة على ان يجلس القرفصاء عليها بوصفه فلاح سخرة (ب) بائسا ومضطهدا .

رابعا ، يتناول سانشو هنا النظام الاقطاعي الذي يصادفه - الامر الذي يشير لديه أعظم الفجر - في جميع أشكال المجتمع الموجودة أو المتخيلة حتى هذا الحين . ان « الجمعية » التي تستولي على الأرض تتصرف حتى درجة كبيرة على غرار « رابطات » الجرمان نصف الهمجيين الذين اجتاحتهم الاقاليم الرومانية واقاموا فيها نظاما اقطاعيا بدائيا لا يبرح مشربا بنمط الحياة القبلي القديم . انها تعطي كل فرد قطعة من الارض « كمكافأة » . وفي المرحلة حيث يقف سانشو وجرمان القرن السادس ، فإن النظام الاقطاعي يملك اكثر من نقطة مشتركة واحدة مع نظام « المكافأة » (ج) .

وعلى أية حال ، فإنه من المفروغ منه أن الملكية القبلية التي يرد اليها سانشو

(1) Société ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) tenanaier ، ويقصد به في النظام الاقطاعي الفلاح الذي يمنح قطعة من الأرض بشتملها

بنفسه .

(ج) تلاعب بالألفاظ بين lehn ( اقطاعية ) و lohn ( مكافأة ) .

الاعتبار من جديد هنا لا بد أن تتفكك خلال وقت قصير كي تؤدي الى النظام الراهن . وهذا ما يبركه سانشو نفسه ، حين يهتف : « كذلك ستبقى الامور » ( يا لها من « و » رائعة ! « هذا ما سوف يكون » . وختاما فانه يبرهن ، بمثاله عن البيت الذي يخص خمسة ورثة ، على أنه لا يملك ادنى نية في الخروج من اطار علاقائنا القديمة . ان لكل مشروعه الخاص بتنظيم الملكية العقارية هدفا واحدا فقط - ان يعود بنا القهقري ، بالتفاف تاريخي ، الى الولاية الوراثية البورجوازية الصغيرة والملكية العائلية للمدن الامبراطورية الألمانية .

ومن نظامنا التقليدي ، يعني النظام القائم بعد حاليا ، لم يتناول سانشو الهراء القانوني القائل ان الافراد ، او **اللاكين** (١) ، يتصرفون بالملكية العقارية « بصورة اعتبارية » . وفي الرابطة ، يستمر هذا « الصنف » الوهمي ، منسوبا هذه المرة الى « المجتمع » . وان ما يصنع بالارض امر لا تبالي به « الرابطة » مطلقا ، بحيث ان « المجتمع » « ربما » اجر قطعا من الارض للافراد وربما لم يؤجرهم . ومن المؤكد ان سانشو لا يستطيع ان يعرف شكلا معينا من النشاط خاضعا لمرحلة معينة من تقسيم العمل ، يرتبط بتنظيم (ب) معين للعمل الزراعي . لكن اي امرى آخر يستطيع ان يرى كيف ان فلاحي السخرة الصفار الذين يقترح سانشو خلقهم هنا . هم في مركز ضعيف جدا كي « يستطيع كل واحد منهم ان يصبح انا مهيمنة » ، وكيف ان ملكيتهم لقطعة حقيرة من الارض تتفق بصورة رديئة جدا مع « ملكية كل شيء » التي هي موضع الاطراء البالغ . ان تعامل الافراد في العالم الراهن رهن بنمط الانتاج ساري المفعول ، وبالتالي فان « ربما » سانشو ربما اطاحت برابطته باسرها . لكن « ربما » . او بالاحرى مما لا ريب فيه ، ان نظرة سانشو الحقيقية الى التعامل في الرابطة هي التي تنبثق هنا ، وما هذه النظرة الا ان القدس هو اساس العلاقات الانانية .

ويسلط سانشو هنا الضوء على « المؤسسة » الاولى لرابطته المقبلة . ان العصاة الذين يطمحون الى « الاستفتاء عن الدساتير » ينظمون انفسهم « ، بان يختاروا » « دستورا » للملكية العقارية . واننا لنرى ان سانشو كان على حق حين لم يضع اية آمال برافة في « المؤسسات » الجديدة . ومهما يكن من امر ، فاننا نرى في الوقت ذاته انه يحتل مرتبة عالية بين « الاشخاص الموهوبين اجتماعيا » وانه « خصب بصورة فائقة في ابتكار المؤسسات الاجتماعية » .

## ٢ - تنظيم العمل

« لا معنى لتنظيم العمل الا بالاعمال التي يستطيع الآخرون ان يصنعوها لنا ،

(١) **propriétaires** ، بالفرنسية في النص الاسلي .  
(٢) **organisation** ، بالفرنسية في النص الاسلي .

مثل ذبح الماشية ، والفلاحة ، الخ ؛ وتحفظ الاعمال الاخرى بطابع اناني لان اي امرى لا يستطيع ، على سبيل المثال ، أن يؤلف موسيقاك لك . وينفذ اللوحات التي تخيلتها . الخ . لا يستطيع اي امرى أن يبدع اعمال رفائيل من أجله ، فهي اعمال فرد واحد . اعمال لا يستطيع سوى هذا الشخص الواحد أن يحققها ، في حين أن الاعمال الاولى تستحق أن تسمى **انسانية** » ( في الصفحة ٣٢٦ توجد هذه الصفة مع « **المصلحة العامة** » ) باعتبار أن **العنصر الفردي** يتحلّى بأهمية ضئيلة هنا وإن كل شخص على وجه التقريب يمكن أن يدرب للقيام بها » . ( ص : ٣٥٥ ) .

« انه ليناسبنا دائما أن ننتهي الى اتفاق بشأن الاعمال الانسانية كي لا تحترق كل وقتنا وجهدنا كما هي الحال في نظام المراحمة . ولكن من الذي سوف ينتفع بالوقت الموفر ؟ وكيف سيستخدم المرء هذا الوقت الاضافي فوق ما يتطلبه استرداد قوة عمله المنهكة ؟ هذا ما لا تعطي الشيوعية اي جواب عنه . ان الجواب هو أن المرء سوف يستخدم ذلك الوقت من أجل الاستمتاع بنفسه بصفته كائنا اوحده ، بعد أن ينفذ مهمته بصفته انسانا » . ( ص : ٣٥٦ ، ٣٥٧ ) .

« استطاع من خلال العمل أن انجز الواجبات الرسمية لرئيس الجمهورية ، أو وزير ، الخ ، فهذه الوظائف لا تتطلب الا ثقافة عامة ، يعني الثقافة التي هي في متناول جميع الناس ... ومهما يكن من امر ، فإذا كان كل امرى يستطيع أن يشغل هذه المناصب ، فإن قوة الفرد ، الوجداء ، التي تخصه وحده ، هي وحدها التي تمنحها ، اذا جاز التعبير ، الحياة والمعنى . فإذا قام بهذه المهمات ليس بصفته انسانا عاديا ، لكن بأن يبلل فيها القدرات المحتواة في شخصيته الوجداء ، بأن يبلل فيها أوحديته ، فإنه لا يمكن مكافأة هذا النشاط اذن بمنحه أجر موظف أو وزير فقط . اذا كان قد عمل بصورة ترضيكم وأردتم لمصلحتكم ان تحتفظوا بهذه القوة الثمينة للشخص الواحد ، فإنه يتعين عليكم اذن الا تكافئوه بكل بساطة على انه انسان ينجز عملا انسانيا ، بل على أنه انسان ينجز عملا اوحده » ( ص : ٣٦٢ ، ٣٦٣ ) .

« اذا كنت في مركز يمكنك من توفير الفرح لالوف الناس ، فان الالوف سوف يكافئونك لقاء ذلك ، لانه سوف يكون في مقفورك بكل تأكيد ان توقف نشاطك ، وبالتالي فان عليهم ان يشتركوا نشاطك » ( ص : ٣٥١ ) .

« لا يستطيع المرء أن يضع تعرفه لما هو اوحده في كما هي حال العمل

الذي انجزه بوصفي انسانا . لا يمكن تحديد تعرفه الا من أجل هذا العمل الاخير وحده . اذن حددوا تعرفه للأعمال الانسانية، لكن لا تحرموا اوحديكم من الكسب الذي من حقها » . ( ص : ٣٥٣ ) .

وكمثال على تنظيم العمل في الرابطة ، يرد في الصفحة ٣٦٥ ذكر المخازن العامة آنفة الذكر . ومن المؤكد ان هذه المؤسسات العامة تشكل معجزة حقيقية في ظل الشروط المفترضة اعلاه للملكية المجرة الفئدالية (٢٠١) .

قبل كل شيء يجب تنظيم العمل الانساني ، وبذلك اختصاره بحيث يستطيع الاخ شتراوبنجر ، وقد أنهى عمله باكرا ، ان « يستمتع بنفسه بصفته كائنا اوجد » ( ص : ٣٥٧ ) ، لكن هذه « المتعة » الخاصة بالاوجد تتلشى في الصفحة ٣٦٣ كي تصبح مكسبا اضافيا . وانه ليقرر في الصفحة ٣٦٣ ان الفعالية الحيوية للشخص الاوجد غير ملازمة بان تتحقق بصورة متفقة مع العمل الانساني ؛ فهذا العمل الاخير يمكن انجازه بوصفه عملا اوجد ، وفي هذه الحالة يتطلب اجرا اعظم . والا فان المرء الاوجد ، غير المعني باوحيته بل بالاجر الاعظم ، يستطيع ان يضع اوحديته على الرف . وان يرضى ، كي يفيظ المجتمع ، بالتصرف بوصفه شخصا عاديا ، محتالا على نفسه في الوقت ذاته .

ووفقا للصفحة ٣٥٦ ، فان العمل الانساني يتطابق مع العمل النافع عامة . لكن وفقا للصفحتين ٣٥١ و ٣٦٣ ، فان القياس الحقيقي للعمل الاوجد هو انه نافع عامة ، او على الاقل نافع لعدد كبير من الناس ويستحق من جراء ذلك اجرا اضافيا .

وهكذا فان تنظيم العمل في الرابطة يستقيم في فصل العمل الانساني عن العمل الاوجد ، في اقرار تعرفه للعمل الانساني والمساومة على علاوة في الاجر من اجل العمل الاوجد . وان هذه العلاوة مزدوجة بدورها ، الجزء الواحد منها لقاء الانجاز الاوجد للعمل الانساني ، والجزء الآخر لقاء الانجاز الاوجد للعمل الاوجد . الامر الذي يتطلب محاسبة معقدة ، وهي محاسبة تزداد تعقيدا لان ما كان عملا اوجد بالامس ( مثلا غزل خيط القطن رقم ٢٠٠ ) يصبح عملا انسانيا اليوم . ولان الانجاز الاوجد للعمل الانساني يتطلب تجسسا ذاتيا مستمرا في مصلحة المرء الخاصة وتجسسا عاما في المصلحة العامة . وهكذا ، فان هذا المشروع التنظيمي العظيم بأسره يساوي انتحالا على صعيد بورجوازي صغير جدا لقانون العرض والطلب ، كما هو موجود حاليا وكما شرحه جميع الاقتصاديين . وان سانشو يستطيع ان يجد عند آدم سميث تفسير ذلك القانون الذي يحدد سعر تلك

الانماط من العمل الذي ينعته سانشو بالواحد ( مثلا عمل الراقصة ، او الطبيب البارح ، او المحامي البارز ) . كما يستطيع ان يجد تعرفه محددة له عند الاميري كوبر . وان الاقتصاديين المحدثين ليفسرون على اساس هذا القانون الاجر العالي لما يسمونه **العمل غير المنتج** والاجر المنخفض للشغيل المياوم الزراعي ، وعلى العموم جميع التفاوتات في الاجور . وهكذا وصلنا من جديد ، بمعونة الله ، الى المزاخرة ، لكنها المزاخرة في شكل بدائي تماما ؛ بدائي جدا بحيث يستطيع سانشو ان يقترح تحديدا للاجور على اساس القوانين ، كما كانت الحال قديما في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

وانه لما يستحق الذكر أيضا ان الفكرة التي يقدمها سانشو هنا يمكن ان تصادف ، مقدمة على أنها طرفة لم يسبق لها مثيل ، لدى الهر ميباه - دكتور جورج كوهلمان من هولشتاين .

ان ما يسميه سانشو هنا الاعمال الانسانية هو ، دونما اي اعتبار لاهامه البيروقراطية ، ما يقصد عادة بالعمل الآلي ؛ العمل الذي يقع اكثر فاكثر ، مع تطور الصناعة ؛ على عائق الآلات . صحيح ان الآلات ، في الرابطة ، مع تنظيم الملكية المقاربة الانف الذكر . امر مستحيل ، وبالتالي فان فلاحى السخرة المتفقين مع أنفسهم يفضلون الوصول الى اتفاق مع بعضهم بعضا من اجل القيام بهذا العمل . اما فيما يتعلق « برؤساء الجمهوريات » و « الوزراء » . فان سانشو - هذا الكائن الموضع المسكين (أ) على حد تعبير أوين - لا يحكم على الامور الا وفقا لبيئته المباشرة وحدها .

ان الحظ يخون سانشو هنا مرة أخرى بأمثله العملية . انه يحسب ان « اي امرئ لا يستطيع ان يؤلف موسيكا لك ، وينفذ اللوحات التي تخيلتها . لا يستطيع اي امرئ ان يبدع اعمال رفائيل من اجله » . وعلى أية حال ، فقد كان في مقدور سانشوان يعرف انه ليس موزارت نفسه بل شخص آخر هو الذي ألف القسم الأكبر من مقطوعته **صلاة** واعطاها شكلها النهائي (٢٠٢) ، وان رفائيل لم « ينفذ » هو نفسه القسم الأكبر من جدرانياته .

انه يتوهم ان الذين يسمون منظمي العمل (٢٠٢) يطمحون الى تنظيم كامل نشاط كل فرد ، ومع ذلك فان التمييز بين العمل المنتج مباشرة ، الذي يجب تنظيمه ، والعمل غير المنتج مباشرة ، قد رسم لديهم بالضبط . وفيما يتعلق بالعمل غير المنتج مباشرة ، فانهم لا يعتقدون على أية حال ، كما يتخيل سانشو ، ان أي امرئ

---

(١) this poor localised being ، بالإنكليزية في النص الاصلي .

يستطيع أن يأخذ مكان رفايل ، بل أن كل امرئ ينطوي فيه رفايل كموني يجب أن يكون في وسعه التطور دونما عائق . ويتخيل سانشو أن رفايل رسم لوحاته بصورة مستقلة عن تقسيم العمل الذي كان قائما في روما في ذلك الحين . ولو أنه قارن رفايل مع ليوناردو دوفنشي أو تيتيان ، فلقد كان يعلم إلى أي مدى كانت أعمال رفايل الفنية مشروطة بازدهار روما في ذلك العصر ، هذا الزدهار الذي ارتفعت إليه تحت التأثير الفلورنسي ، في حين أن أعمال ليوناردو كانت رهنا بالاضاع الخاصة في فلورنسا ، وأعمال تيتيان في مرحلة لاحقة بتطور البندقية المختلف كل الاختلاف . أن رفايل ، مثله كمثل أي فنان آخر ، قد كان مشروطا بالتقدم التقني الذي حققه الفن قبله ، وتنظيم المجتمع وتقسيم العمل القائمين في محل سكناه . وأخيرا بتقسيم العمل في جميع البلدان التي كانت المدينة التي يقيم فيها تتعامل معها . أما ما إذا كان فرد مثل رفايل ينجح في تنمية موهبته . فذلك أمر يتوقف كليا على الطلب ، الذي يتوقف بدوره على تقسيم العمل وشروط الثقافة الانسانية الناجمة عنه .

وحين ينادي شترنر بالطابع « الاوحد » للعمل العلمي أو الفني ، فإنه يقلل دون مستوى البورجوازية حتى درجة بعيدة . ولقد تبينت في الوقت الحاضر ضرورة تنظيم هذا النشاط « الاوحد » . فما كان هوراس فيرنه يجد الوقت لأن يرسم حتى عشر لوحاته لو أنه اعتبرها أعمالا « لا يستطيع انتاجها إلا هذا الشخص الاوحد وحده » . وفي باريس ، أدى الطلب الكبير على المسرحيات الهزلية الفنية (1) والروايات إلى تنظيم انتاجها ، وهو تنظيم قدم حتى الآن شيئا أفضل من مزاحيه « الاوحدين » في ألمانيا . وفي علم الفلك ، وجد أناس من أمثال أراغو وهيرشيل وانبكيه ويسيل أنه من الضرورة بمكان أن ينظموا أنفسهم من أجل القيام بملاحظات منسقة ، ولم يحصلوا على بعض النتائج المثمرة إلا ابتداء من ذلك . وفي التاريخ يستحيل كليا على « الاوحد » أن يحقق أي شيء على الإطلاق ، وفي هذا الحقل أيضا تجاوز الفرنسيون منذ زمن طويل جميع الأمم الأخرى بفضل تنظيم العمل . وعلى أي حال ، فإنه من البدهي أن جميع هذه المنظمات المؤسسة على تقسيم العمل الحديث لا تبرح تؤدي إلى نتائج محدودة حتى الدرجة القصوى ولا تمثل خطوة إلى الامام إلا بالمقارنة مع العزلة الضيقة السابقة .

وفيما عدا ذلك ، فإنه يجب التشديد بصورة خاصة على أن سانشو يخلط بين تنظيم العمل والشيعوية ، بل يبلغ به الأمر أن يتعجب لأن « الشيوعية » لا تعطيه أي جواب عن التحفظات التي يصوغها بشأن هذا التنظيم . وأنه لتعجب يذكرنا بذلك

(١) vaudrevilles ، بالفرنسية في النص الأصلي .



الفتى القروي الفاسكوني الذي أصابه الذهول لأن أراغو لم يستطع أن يخبره على أي نجم أقام الله الجبار عرشه .

ان تمركز الموهبة الفنية المقصور على افراد خاصين وما يترتب على ذلك من انعدامها في الجمهرة الفقيرة من الناس هما نتيجة لتقسيم العمل . وحتى اذا افترضنا ان كل امرئ . في شروط اجتماعية معينة ، رسام ممتاز ، فان هذا لن ينفي على الاطلاق امكانية ان يكون كل امرئ رساما اصيلا ايضا ، بحيث ان التمييز بين العمل « الانساني » والعمل « الاوحد » ينتهي هنا ايضا الى لافو خالص . ومهما يكن من امر ، فان ما سوف يلقي في التنظيم الشيوعي للمجتمع هي العوائق المحلية والقومية ، الناشئة كليا عن تقسيم العمل ، التي تقيد الفنان ، في حين ان الفرد لن يكون بعد الآن اسير حدود معينة . هذه الحدود التي تقصره على ان يكون رساما او نحاتا ، الخ ، ليس غير ، والاسم المطلق على نشاطه بمر وحده بصورة ملائمة عن ضيق امكانيات نشاط هذا الفرد وتبعيته لتقسيم العمل . لن يكون في المجتمع الشيوعي رسامون ، بل على الاكثر اناس يتعاطون الرسم في عداد نشاطات اخرى .

ان تنظيم العمل على طريقة سانشو بين بكل وضوح الى أي مدى يكتفي جميع هؤلاء الفرسار الفلسفيين « للجوهر » (٢٠٤) بمجرد العبارات الجوفاء . ان خضوع « الجوهر » « للذات » الذي يتحدثون عنه جميعا بكل هذه البلاغة ، وارجاع « الجوهر » الذي يتحكم في « الذات » الى مجرد « عرض » لهذه الذات ، ينكشف على أنه مجرد « ثروة جوفاء » . وهذا هو السبب في امتناعهم بكل حيطة عن الاقدام على دراسة تقسيم العمل والانتاج المادي والتعامل المادي . التي تجعل في واقع الامر الافراد خاضعين لشروط اجتماعية معينة واشكال معينة للنشاط . وباختصار فان كل مهمهم هو ابتكار عبارات جديدة من اجل تفسير العالم القائم - عبارات من المؤكد أنها تزول الى تبجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس انهم ارتفعوا فوق العالم ، وبقدر ما يضعون انفسهم في تعارض معه ، وهو ما يشكل سانشو مثالا محزننا عليه .

★ [ ان الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] لو ان سانشو حمل عباراته الجوفاء على محمل الجد ، فقد كان لا بد له ان ينطلق الى دراسة تقسيم العمل . لكنه امتنع بكل حيطة من ذلك وارتضى دوئما تردد تقسيم العمل القائم كيما يستغله في مصلحة وابخته . وان دواسته اعمق للموضوع كانت تبين له بكل تأكيد ان تقسيم العمل لا يلقي « بانتزاعه من رأس المرء » . ان قتال هؤلاء الفلاسفة ضد « الجوهر » وازدراءهم التام لتقسيم العمل ، هذا الاساس المادي الذي قام منه طيف الجوهر ، انما يبرهن على ان هم هؤلاء الابطال ينحصر في الفناء هذه العبارات الجوفاء ، وهم لا يشندون مطلقا تغيير الشروط التي لا بد ان تؤدي الى قيام هذه العبارات الجوفاء .

## ٢ - المال

« المال سلعة ، وبصورة أدق وسيلة أو ثروة أساسية ، لانه يحمي الثروة ضد التعمق ، ويحتفظ بها في حالة السيولة ، ويسبب تداولها . وإذا كنتم تعرفون وسيلة أفضل للمبادلة ، فلا بأس ؛ لكن هذه الوسيلة أيضا سوف تكون نوعا من المال » . ( ص : ٣٦٤ ) .

وفي الصفحة ٣٥٣ يعرف المال على انه « ملكية مسوقة أو ملكية في التداول » .

وبالتالي فان المال يبقى عليه في الرابطة ، هذه الملكية ذات الطابع الاجتماعي الخالص التي تجردت عن كل طابع فردي . اما ان سانشو اسير خط التفكير البورجوازي كليا ، فهذا ما يبينه سؤاله عن وسيلة أفضل للمبادلة . وهكذا فانه يفترض بادىء ذي بدء ان وسيلة ما للمبادلة ضرورية ، فضلا عن ذلك فانه لا يعرف وسيلة أخرى للمبادلة باستثناء المال . ان المراكب والخطوط الحديدية . التي تخدم من أجل نقل البضائع ، هي وسيلة للمبادلة أيضا . لكنه لا يابه لهذه الحقيقة مطلقا . وبالتالي ، كي يتحدث لا عن وسيلة للمبادلة بصورة عامة . بل عن المال بصورة خاصة ، لا بد له ان يضم من جديد ، كتلة واحدة ، سائر الخصائص الاخرى المميزة للمال : الا وهي انه وسيلة للمبادلة عمومية ، مسوقة ، ومتداولة ، تحتفظ بكل ملكية في حالة السيولة ، الخ . وتنضم الى ذلك أيضا الخصائص الاقتصادية الاخرى التي لا يعرفها سانشو ، لكن التي تشكل المال بصورة فعلية ؛ وفي ركايبها الوضع الحالي برمته ، والاقتصاد الطبقي ، وسيطرة البورجوازية ، الخ .

وعلى أية حال ، فانا نعلم قبل كل شيء بعض الامور عن - يا للغرابة - الالتزامات المالية في الرابطة .

وينشأ السؤال :

« من أين يتم الحصول على المال ؟ .. لا يدفع الناس بالمال ، الذي قد يكون ثمة عجز فيه ، بل بالملكية [Vermögen] (١) ، التي وحدها تمنح بعض القدرة [Vermögen] ... ليس المال السبب في جميع الامك ، بل عدم قدرتك [Vermögen] على الحصول عليه » .

ويأتي الآن دور التحريض الاخلاقي :

---

(١) تلاب بكلمة [Vermögen] مرة أخرى ، وبمشتقاتها ، وهي تعني القدرة ، أو الاحلية ، أو القوة ، أو الثروة ، أو الملكية .

« فليكن لتقدرتك [Vermögen] فعاليتها ، استجمع قواك ، ولن تفتقر الى المال [ Gold ] . مالك، المال المسكوك من قبلك... اعرف اذن انك تملك من المال بقدر ما تملك من قوة ؛ ذلك انك تسوي بقدر ما تؤكد ذاتك(أ) » . ( ص : ٣٥٣ ، ٣٦٤ ) .

ان قوة المال ، حقيقة ان هذه الوسيلة العمومية للمبادلة تصبح مستقلة عن المجتمع وعن الافراد على حد سواء ، تبين بوضوح خاص ، على صعيد أعم ، ان علاقات الإنتاج والتعامل ككل تتخذ وجودا مستقلا لا يخضع لاشراف البشر... وبنسبة ذلك فان سانشو ، كما هي العادة ، يجهل كل شيء عن الروابط القائمة بين المعطيات المالية من جهة والإنتاج عامة والتعامل من جهة أخرى . انه يحافظ دونما تردد على المال في حالة القوة، مثله كمثل أي بورجوازي صالح؛ والحقيقة ان الامر لا يمكن ان يكون خلاف ذلك مع نظريته عن تقسيم العمل وتنظيم الملكية العقارية . ان قوة المال المادية ، التي تنكشف بصورة بارزة في الازمات المالية ، والتي تُشيد ، في صورة عجز مالي مزمن ، على البورجوازي الصغير الذي هو « شار بالقوة » ، هي كذلك حقيقة مزعجة حتى الدرجة القصوى بالنسبة الى الاناني المتفق مع نفسه. وانه ليتخلص من الصعوبة بقلب الفكرة العادية للبورجوازي الصغير ، وبذلك يظهر الامور كما لو أن موقف الافراد حيال المال والقوة التي يملكها امر يتوقف على ارادتهم الشخصية أو نواباهم بكل بساطة . وان هذه اللغة الفكرية الموقفة تمطيه اذن فرصة الفاء موعظة أخلاقية ، مؤيدة بالترادف ، وفقه اللغة ، وتحولات الاحرف اللينة ، على البورجوازي الصغير المشدود . المتهافت سلفا من جراء عوز المال ، وبذلك يقطع الطريق بصورة مسبقة على جميع الاسئلة المزعجة عن اسباب هذه الضائقة المالية .

ان الازمة المالية تستقيم أولا في حقيقة ان كل « ملكية » [Vermögen] تنخفض قيمتها بصورة مفاجئة نسبة الى وسيلة المبادلة وتفقد « قوتها » [Vermögen] على المال . ان الازمة تظهر بالضغط حين لا يستطيع المرء بعد الآن ان يدفع من « ملكيته » [Vermögen]، بل يجب ان يدفع بالمال . وان هذا بدوره لا يحدث بسبب من نقص المال ، كما يتخيل البورجوازي الصغير الذي يحكم على الازمة انطلاقا من حاجته الخاصة ، بل بسبب من ان الفارق النوعي يصبح محددا بين المال بوصفه السلعة العمومية ، « الملكية السوقية والمتداولة » ، وبين

(أ) ثمة تلاعب هنا بكلمات « Gold » - المال . و « Sich Geltung verschaffen » - ما يجد اللات ؛ و « Gelten » - ان يكون جديرا .

جميع السلع الشخصية الاخرى التي تتوقف على حين غرة عن كونها ملكية مسوقة . ولا ينتظرن احد منا ان نحل هنا . كي نرضي سانشو ، اسباب هذه الظاهرة . ان سانشو يفري قبل كل شيء البقالين الصغار المفلسين واليائسين بقوله انه ليس المال الذي يسبب نقص المال والازمة بأسرها ، بل عدم قدرتهم على الحصول عليه . ليس الزرنيخ هو المسؤول عن موت امرىء تناوله ، بل عدم قدرة عضويته على هضمه .

وبعدما عرف المال بادى الامر على انه شكل للثروة [Vermögen] اساسي وفي حقيقة الامر نوعي ، على انه الوسيلة العمومية للمبادلة ، على انه المال بالمعنى العادي ، يقلب سانشو الامر على حين غرة حين يرى المصاعب التي سيؤدي ذلك اليها ويعلم ان كل ملكية [Vermögen] هي مال ، كما يخلق مظهر القوة الشخصية . ان الصعوبة اثناء الازمة هي على وجه الدقة في ان « كل ملكية » قد كفت عن كونها « مالا » . وعلى اي حال ، فان ذلك يضاهي ممارسة البورجوازي الذي يقبل « اي ملكية » كوسيلة للدفع ما دامت مالا ولا يباشر في رفع الصعوبات الا حين يصبح من العسر تحويل هذه « الملكية » الى مال ، وعندئذ يكف أيضا عن اعتبارها « ملكية » . وفيما عدا ذلك ، فان الصعوبة في زمن الازمة هي بالضبط في انكم : انتم البورجوازيين الصغار الذين يخاطبكم سانشو هنا ، لا تستطيعون بعد الا ان تحققوا تداول المال المسكوك من قبلكم ، اي سندانكم ؛ بدلا من ذلك يطلب منكم مال لم تسكوه انتم ، ولا ورثت انه قد مر في ايديكم .

واخيرا يحرف شترنر الشعار البورجوازي : « انك تساوي قدر ما تملك من مال » . فيجعل منه : « انك تملك من المال قدر ما نسائي » ، الامر الذي لا يغير شيئا . بل يدخل فقط مظهرا للقوة الشخصية . وبذلك يعبر عن الوهم البورجوازي المبطل بان كل امرىء يجب ان يتوجه باليوم الى نفسه اذا كان لا يملك مالا . وهكذا يدحض سانشو القول المأثور البورجوازي الكلاسيكي : **ليس للمال سيد (أ)** ، ويستطيع الآن ان يصعد الى المنبر وينادي : « فليكن لقد تركت فعاليتها ، استجمع فواك ، ولن تفتقر الى المال ! » . **لست اعرف مكاناتي البورصة حيث تجري التجارة بالنوايا الطيبة (ب)** . وليس عليه الا ان يضيف : **احصل على الاعتماد ؛ المعرفة قوة ؛ ان كسب التاجر الاول اصعب من كسب المليون الاخير ؛ كن مقتصدا ودار مالك . واهم من كل شيء لا تتكاثر كثيرا ، الخ -** وبذلك فانه لا يكشف عن جانب من نواياه . بل عن نواياه جميعا . وعلى العموم ، فان هذا الرجل الذي كل

(أ) L'argent n'a pas de maître ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions ، بالفرنسية في النص الاصلي .

امرىء بالنسبة اليه هو ما يستطيع ان يكونه يفعل ما يستطيع ان يفعله ينهي جميع  
الفصول بالنصائح الاخلاقية .

وهكذا فان النظام النقدي في رابطة شترنر هو النظام النقدي القائم معبرا  
عنه على طريقة البورجوازي الصغير الالمانى التجميلية والعاطفية المتدفقة .

وبعدما تبختر سانشو بهذه الطريقة بكلتى اذنى حماره ، ينتصب دون كيشوت  
ـ شيليفا بكل قامته ويلقى خطابا مهيبا عن الفرسان الجوابين المعمرين : محولا  
المال في سياقه الى دولشينيا إل توبوزو والصناعيين والتجار **كثة واحدة** (أ)  
الى **فرسان الصناعة** (ب) . وان للخطاب كذلك هدفا اضافيا هو البرهان على انه  
لما كان المال « وسيلة اساسية » ، فانه كذلك « ابنة بصورة اساسية » ★ . ولقد  
مد يده اليمنى وقال :

« على المال تتوقف السعادة والتعاسة . انه قوة في العصر البورجوازي  
لانه يخطب وده فقط مثلما يخطب ود فتاة » ( بنت مزرعة : وبالأبدال  
دولشينيا ) ، « لكنه لا يرتبط باي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان  
كل الرومانسية والفروسية لخطب ود شيء عزيز تبعثان الى الحياة  
في المزاحمة . ان المال ، موضوع الرغبة الالهية ، يختطفه فرسان  
الصناعة القدامون » . ( ص : ٣٦٤ ) .

لقد وصل سانشو الآن الى تفسير عميق للسبب في ان المال قوة في العصر  
البورجوازي . الا وهو ان السعادة والتعاسة رهن به في المحل الاول ، ومن بعد لانه  
**فتاة عذراء** . ولقد تعلم فيما عدا ذلك لماذا يمكن ان يفقد ماله ، الا وهو ان العذراء  
لم ترتبط باي امرىء برباط الزواج الوثيق . ان البائس المسكين يمرق الآن موطنه  
قدميه .

ان شيليفا ، الذي جمل بذلك من البورجوازي فارسا ، يجعل الآن من الشيوعي  
بورجوازيا ، وبصورة أدق زوجا بورجوازيا .

« ان ذلك الذي يتسم الحظ له يقود العروس الى داره . ان الصعلوك

---

(١) en masse ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) chevaliers d'industrie ، بالفرنسية في النص الاصلي .

★ راجع العائكة القديمة ، ص : ٢٦٦ .

**محظوظ ، فهو يأخذها الى بيته ، المجتمع ، وبذلك ينتهي امر العنراء .**  
وهي ليست بعد الآن ، في بيته ، عروسا ، بل زوجة ، وهي تفقد مع  
عزيرتها اسم عائلتها . ان العنراء التي كانت مالا تسمى **عملا** بعدما  
اصبحت زوجة ، ذلك ان **العمل** هو اسم الزوج . انها ملكية الزوج . وكى  
تكمل الصورة . فان ولد العمل والمال هو **عنراء** بدوره ( « بنت بصورة  
اساسية » ) ، « **عنراء** غير متزوجة » (هل شاهد شليفا قط **عنراء**؟ أصبحت  
« متزوجة » وهي خارجة من رحم أمها ) « وبالتالي مال » (وفقا للبرهان  
الوارد اعلاه بان كل مال هو « بنت غير متزوجة » ، فانه من البدهي ان  
« جميع البنات غير المتزوجات » هن « مال » ) - « وبالتالي مال » لكن  
سلالته **ثابتة** ، فهو مولود من العمل الذي هو أبوه ( « كل بحث عن  
**الأبوة ممنوع** (٢٠٥) . « ان هيئة الوجه - والمظهر بأسره ، يحملان طابعا  
مختلفا » . ( ص : ٣٦٤ ، ٣٦٥ ) .

ان هذه القصة عن الزواج والدفن والعماد تبرهن بحد ذاتها بما فيه الكفاية  
على انها « بنت بصورة اساسية » لشليفا ، وفي الحقيقة ابنة ذات « سلالة ثابتة » .  
ومهما يكن من امر : فان اساسها الاخير يقوم في جهل سائس السابق سانشو .  
ويتضح هذا الجهل في الخاتمة - حين يهتم الخطيب بقلق من جديد في « طابع »  
المال : وبذلك يفضح حقيقة انه لا يزال يعتبر العملة المعدنية اهم وسيلة للتداول .  
ولو انه اهتم بان يدرس بعزيد من العمق اسس المال الاقتصادية - بدلا من ان  
يجدل اكليلا عرسيا جميلا من الورق له ، فلقد كان يعرف - دون الانيان على ذكر  
سندات الدولة ، والاسهم - الخ - ان القسم الاعظم من وسيط التداول يستقيم في  
سندات . في حين ان الاوراق النقدية تشكل بالمقارنة قسما ضئيلا ، والعملة المعدنية  
قسما اصغر من ذلك ايضا . وفي انكلترا على سبيل المثال ، فان مقدار المال المتداول  
بالسندات والاوراق المصرفية يساوي خمس عشرة مرة المقدار المتداول منه في شكل  
نقد معدني . وحتى فيما يتعلق بالنقد المعدني ، فانه يحدد بتكاليف الانتاج على وجه  
الحصر ، اي العمل . وهكذا فان العملية الطويلة والمعقدة التي يفسر شترنر بها ولادته  
كانت نافلة هنا . ان افكار شليفا المهيبة عن وسيلة للمبادلة قائمة على العمل . لكن  
متميزة مع ذلك من النقد الراهن ، هذه الوسيلة التي يزعم انه اكتشفها بين بعض  
الشيوعيين . لا تبرهن مرة اخرى الا على السذاجة التي يصدق بها صاحبانا كل  
ما يقرانه دون ادنى تمحيص .

ان كلا البطلين ، بعدما انهما هذه الحملة الفروسية و « الرومانسية » « لخطب  
الود » ، لا يسوقان « السعادة » الى الدار ، واقل من ذلك « العروس » ، واقل من

اي شيء آخر « المال » ، بل ان أحد « الصلوكين » يسوق الصلوك الآخر على الأكثر .

### ٤ - الدولة

رأينا ان سانشو يحتفظ في « رابطته » ببنية الملكية العقارية وتقسيم العمل والمال ، بالشكل الذي تمثل به هذه العناصر في مخيلة البورجوازي الصغير . وانه لمن الواضح من نظرة واحدة ان سانشو لا يستطيع بمثل هذه القدمات ان يستغني عن الدولة .

فقبل كل شيء لا بد للملكية المكتسبة حديثا ان تتخذ شكل الملكية المكفولة ، المعترف بها من قبل القانون . ولقد سبق لنا ان سمعنا كلماته :

« ان ما يريد الجميع ان يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريده ان يكون له وحده » . ( ص : ٣٣٠ ) .

وبالتالي فان ارادة الجماعة بأسرها تؤكد هنا ضد ارادة الافراد المنعزلين . وبما ان كل واحد من الانانيين المتفقين مع أنفسهم يمكن ان يكون في لحظة معينة على خلاف مع الانانيين الآخرين وبذلك يصبح مأخوذا في هذا التناقض ، فان الارادة الجماعية يجب ان تجد كذلك وسيلة ما للتعبير عن نفسها في مواجهة الافراد المنعزلين .

« وهذه الارادة تسمى ارادة الدولة » . ( ص : ٢٥٧ ) .

وبالتالي فان ما تقرره يملك قوة القانون ، فهي قرارات **قانونية** . وان تنفيذ هذه الارادة الجماعية يتطلب بدوره تدابير زجرية وسلطة عامة .

« في هذا الميدان أيضا » ( ميدان الملكية ) « سوف تضاعف الرابطات وسائل الفرد وتحمي ملكيته **المهددة** » ( وبالتالي فهي تكفل الملكية المكفولة ، أي الملكية المعترف بها من قبل القانون ، أي الملكية التي لا يملكها سانشو « بصورة غير مشروطة » ، بل « بتصرف بها على اساس الولاية الاقطاعية » من قبل « الرابطة » ) . ( ص : ٣٤٢ ) .

من الواضح ان جماع القانون يعاد تقريره جنباً الى جنب مع علاقات الملكية ، وسانشو نفسه ، على سبيل المثال ، يقدم نظرية المقعد بروح الشرعين تماما ، كما يلي :

« ليس بذى اهمية ايضا ان احرم نفسي من هذه الحرية او تلك ، مثلا

بفعل عقد كأننا ما كان » ( ص : ٤٠٩ ) .

وكيما « يعني » المقود « المهددة » ، فانه لن « يكون بلدي أهمية » أيضا اذا كان لا بد له من جديد أن يتقدم أمام محكمة ويتحمل جميع العواقب الفعلية لقضية مرفوعة أمام محكمة مدنية .

وهكذا ، « شيئا فشيئا انطلاقا من الظل والليل » ، تقترب من جديد أكثر فأكثر من الأوضاع القائمة ، لكن كما هي موجودة في المخيلة الحمقاء للبورجوازي الصغير الألماني وحده .  
ويعترف سانشو :

« فيما يتعلق بالحرية ليس ثمة فارق جوهري بين الدولة والرابطة . فهذه الرابطة لا يمكن أن تنهض وتوجد دون مختلف أنواع القيود على الحرية ، بالضبط كما أن الدولة لا تتكيف مع الحرية التي لا حدود لها . أن تقييد الحرية محتوم في كل مكان ، لانه من المحال **التخلص** من جميع العوائق ؛ فالمرء لا يستطيع أن يطير مثل عصفور لمجرد أن المرء يود أن يطير ، الخ . . ففي الرابطة سوف يظل هناك قدر لا بأس به من الالتزام وانعدام الحرية ، ذلك أن هدفها ليس الحرية التي تضحى بها ، على النقيض من ذلك ، في سبيل الفردية ، لكن في سبيل **الفردية** وحدها » . ( ص : ٤١٠ ، ٤١١ ) .

وإذا تركنا جانبا لبعض الوقت هذا التمييز المجيب بين الحرية والفردية ، فيجب أن نلاحظ أن سانشو ، دون أن يكون ذلك في نيته ، قد ضحى سلفا « بفرديته » في رابطة من جراء مؤسساتها **الاقتصادية** . وبوصفه « مؤمنا بالدولة » حقيقيا ، فانه لا يرى تقييدا الا حيث تظهر المؤسسات السياسية . انه يترك المجتمع القديم يستمر في وجوده ، ومعه أيضا تصنيف الافراد وفقا لتقسيم العمل ؛ ولا يستطيع في هذه الحال الافلات من قدره ، الذي هو حصوله على « فردية » خاصة جدا مفروضة عليه من قبل تقسيم العمل وما يترتب له على ذلك من نصيب في صورة الشغل ونمط الحياة . فاذا كان من نصيبه على سبيل المثال أن يعمل كاجير فقال في ويلنهول(٢٠٦) ، فان « الفردية » المفروضة عليه اذن سوف تستقيم في ثشوة عظم الحرقفة الذي سيؤدي الى « المرج » ؛ وإذا كان « العنوان الشبحي لكتابه » (٢٠٧) لا بد أن يعيش يوما حياة غزالة تشتغل على نول قديم ، فان « فرديته » سوف تستقيم اذن في ركبتيين متصلبتين . وحتى اذا اقتصر صاحبنا سانشو على مهنته القديمة بوصفه فلاح سخرة ، هذه المهنة المينة له سلفا من قبل سرفانتس ، والتي ينادي بها الآن على أنها دعوته الخاصة ويدعو نفسه الى اتجازها ، فانه سوف تكون



له اذن ، من جراء تقسيم العمل وانفصال المدينة والريف ، « فردية » تفصله عن كل تعامل عالمي ، ونتيجة ذلك عن كل ثقافة ، وتجعل منه بكل بساطة حيوانا يتفسخ في مكانه .

وهكذا فان سانشو في الرابطة ، من جراء التنظيم الاجتماعي ، يفقد فرديته **وشما عنه** (١) اذا أخذنا الفردية ، على سبيل الاستثناء ، بمعنى الشخصية (ب) . أما انه يتخلى اذن عن حرته ايضا من جراء التنظيم السياسي ، فهذا امر طبيعي تماما ، ويبين بوضوح اعظم الى اي مدى يسمى الى الاحتفاظ بالاوضاع الراهنة في رابطة .

وهكذا فان التمييز الاساسي بين الحرية والفردية بشكل الفارق بين الاوضاع الراهنة والرابطة . ولقد رأينا من قبل مبلغ جوهرية هذا التمييز . ولعل غالبية أعضاء الرابطة ايضا لن يتضابقوا بصورة خاصة من جراء هذا التمييز وسوف يسرعون الى رسم « تخلصهم » منها ، واذا لم يرض سانشو عن ذلك ، فانهم سوف يبينون له اذن ، على اساس « كتابه » ، انه ليس ثمة ماهيات اولا ، بل ان الماهيات والفوارق الجوهرية هي « المقدس » ؛ وثانيا انه ليس على الرابطة ان تنكبد المشقة بشأن « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ؛ وثالثا انهم لا ينتهكون في حال من الاحوال فرديته ، بل حرته في التعبير عنها فقط . ولهم يثبتون له ، اذا هو « سعى للاستغناء عن الدساتير » ، انهم انما يقيدون حرته حين يزجون به في السجن ، ويكيلون الصفحات له ، او ينتزعون احدى قدميه ، وانه يبقى في **كل مكان ودائما** (ج) « هو نفسه » ، طالما انه لا يزال قادرا على اظهار امارات الحياة ، وان يكن على طريقة السليخ ، او المحار ، او حتى جثة ضفدع تخضع لتجربة غالفاني . ولسوف « يحددون تعرفه » لعمله ، كما سمعنا من قبل ، ولن « يسمحوا بان يستفيد من ملكيته » بطريقة « حرة حقا » (!) طالما انهم يقيدون حرته ، وليس فرديته - وهي امور يلوم سانشو الدولة عليها في الصفحة ٣٢٨ . « ماذا يجب ان يفعل اذن » فلاحنا المسخر سانشو ؟ « ان يعتمد على نفسه فقط ولا يقلق » بشأن « الرابطة » ( المصدر ذاته ) . واخيرا ، حيثما يأخذ في الاحتجاج ضد القيود المفروضة عليه ، فان الغالبية سوف يبينون له انه ما قاده فرديته الى المناذاة بان الحريات

(١) *malgre lui* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) *partout et toujours* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) يستخدم ماركس هنا كلمة « *indini dualtät* » المستمدة من الفرنسية ، وهي

تتخذ هنا قيمة خاصة يمكن التعبير منها بكلمة « شخصية » . ولقد كان يستخدم املاء دائما كلمة

*eigenheit* التي يعصمها هتري ، ومعناها « فردية » .

« فرديات » ، فانهم سوف يكونون احرارا في اعتبار تظاهرات فرديته على انها حريات .

وكما ان الفارق المذكور اعلاه بين العمل البشري والعمل الاوحد قد كان مجرد انتحال حقير لقانون العرض والطلب ، كذلك الفارق الذي يقيمه الآن بين الحرية والفردية انتحال حقير للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني ، او كما يقول السيد غيزو بين **الحرية الفردية**(١) **والسلطة العامة**(٢) . وان هذا لصحيح جدا بحيث يستطيع فيما يلي ان ينسخ روسو كلمة فكلمة على وجه التقريب :

« ان الاتفاق على ان كل امرئ يجب ان يضحي بقسم من حريته » لا يقوم « مطلقا في سبيل المصلحة العامة او حتى مصلحة شخص آخر » ، بل الامر على النقيض من ذلك ، « فقد اتخذت هذا السبيل بدافع **المصلحة الذاتية** . وبقدر ما يتعلق الامر بالتضحية ، فاني في آخر الامر انما اضحي فقط بما هو في مقدوري . وبكلام آخر فاني لا اضحي بأي شيء على الإطلاق » . ( ص : ١٨ ) .

ان الفردية صفة يتقاسمها فلاحا المسخر المتفق مع نفسه مع كل فلاح سخرة آخر ، وعلى العموم كل فرد عاش على سطح البسيطة في يوم من الايام . انظر ايضا غودوين ، **العدالة السياسية**(٣) . وبالمناسبة ، فان سانشو يعتقد فيما يبدو - وهذه علامة على فرديته - ان الافراد ، في رأي روسو ، قد عقدوا العزم في سبيل المصلحة العامة ، الامر الذي لم يخطر لروسو على بال قط .

ومهما يكن من امر ، فانه يظل له عزاء واحد .

« ان الدولة مقدسة ... لكن الرابطة ... ليست مقدسة » . وههنا يكمن « الفارق الكبير بين الدولة والرابطة » . ( ص : ١١ ) .

وهكذا فان الفارق كله يعادل ما يلي : ان « الرابطة » هي الدولة الحديثة كما هي في واقع الامر ، و « الدولة » هي وهم شترنر بشأن الدولة البروسية ، التي يعتبرها الدولة عموما .

---

(١) *liberté industrielle* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(٢) *pouvoir public* ، بالفرنسية في النص الاصلي .

## ٥ - العصيان

ان سانشو لا ينطوي ، وهو في هذا على حق ، الا على ايمان ضئيل بتمييزاته الدقيقة بين الدولة والرابطة ، والمقدس وغير المقدس ، والانساني والواحد ، والفردية والحرية ، الخ ، بحيث يلتجئ في آخر الامر الى الحجة الاخيرة (١) للاناني المتفق مع نفسه - الى العصيان . ومهما يكن من امر ، فانه في هذه المرة لا يشور ضد نفسه ، كما زعم من قبل ، بل ضد الرابطة . ومثلما حاول بادئ الامر ان يسوي جميع المسائل في الرابطة ، فانه يكرر هذه العملية فيما يتعلق بالعصيان .

« اذا عاملتني الجماعة باجحاف ، فاني اثور ضدها وادافع عن ملكيتي » .  
( ص : ٣٤٣ ) .

اذا لم « ينجح » العصيان ، فان الرابطة سوف تطرده « ( تسجنه ) تنفيه ، الخ . » ( ص : ٢٥٦ ، ٢٥٧ ) .

ان سانشو يحاول هنا ان ينتحل حقوق الانسان (ب) لعام ١٧٩٣ ، التي كانت تتضمن حق العصيان (٢٠٩) - حق انساني يحمل بكل تأكيد ثمارا مريرة له ، هو الذي يحاول استخدامه على « هواه » الخاص .

وهكذا فان رابطة سانشو بأسرها تعود الى ما يلي : بينما كان يعتبر في نقده السابق النظام القائم من وجهة نظر الوهم وحده ، فانه حين يتحدث عن الرابطة يحاول ان يدرس هذا النظام من وجهة نظر مضمونه الفعلي وان يجابه هذا المضمون بالواهام السابقة . ومن المؤكد ان هذه المحاولة التي يقوم بها صاحبنا معلم المدرسة الجاهل لا بد ان تخفق بصورة مشينة . وعلى سبيل الاستثناء ، فقد سمى مرة الى العثر على « طبيعة القضية » و « مفهوم العلاقة » ، لكنه أخفق في « نزع » روح الاغتراب « عن أية قضية أو علاقة » .

والآن ، وقد تعرفنا الى الرابطة في شكلها الفعلي ، فانه لا يبقى لنا الا ان ندرس افكار سانشو الحماسية عنها ، يعني دين الرابطة وفلسفتها .

## ٦ - دين الرابطة وفلسفتها

نستأنف هنا من جديد ، من النقطة التي انطلقنا منها اعلاه ، عرضنا الخاص

(١) ultimo rato ، باللاتينية في النص الاسلي .

(ب) droits de l'homme ، بالفرنسية في النص الاسلي .

بالرابطة . ويستخدم سانشو مقولتين : الملكية والثروة ؛ وان أوهامه عن الملكية تقابل بصورة رئيسية المعطيات الإيجابية المطعاة عن الملكية المقاربة ، وأوهامه عن الثروة والمعطيات من تنظيم العمل والنظام النقدي في الرابطة .

## ٢ - الملكية

ص : ٣٣١ : « ان العالم يخصني » .

تعليق ولايته الوراثية على قطعة من الأرض .

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .

وهو اطناب يقول بطريقة مزينة ان حاجاته تقتصر على ما يملكه وان ما يحتاجه بوصفه فلاح سخرة يتقرر بوضعه الخاص . وان الاقتصاديين لينادون بالطريقة ذاتها بان العامل مالك جميع الاشياء التي يحتاجها بوصفه عاملا . انظر البحث عن الاجر الأدنى عند ريكاردو (٢١٠) .

ص : ٣٤٣ : « وعلى اية حال ، فان جميع الامور تخصني الآن » .

هذا لحن صاحب على شرف معدل اجوره ، وقطعته من الأرض ، ومصاعبه المالية الدائمة ، واستعباده من جميع الاشياء الذي لا يريد « المجتمع » ان يكون مالكا لا وحده . وتصادف الفكرة ذاتها من جديد في الصفحة ٣٢٧ ، مبررا عنها كما يلي :

« ان املاكي » ( اي املاك الغير ) « هي لي وانا اتصرف بها بوصفي المالك حتى اقصى قوتي » .

ان هذا **اللعن العسكري السريع** (٢) ينحل كما سنرى في ايقاع لطيف كي يسقط بكل هدوء على قفاه ... وهو مصر سانشو المألوف :

ص : ٣٤٣ : « اني مالك جميع الاشياء التي احتاجها » .

« شيئا مغايرا بصيغتك المعارضة : ان العالم يخص **الجميع** ؟ الجميع هم انا ، ومرة أخرى انا ، الخ » . ( مثال ذلك ، « روبسبير ، على سبيل المثال ، وسان سيمون ، وقس على ذلك » ) .

ص : ٤١٥ : « اني الانا ، وانت الانا ، لكن ... هذه الانا التي نحن جميعا متساوون فيها هي فكري فقط - فكرة عامة » ( المقدس ) .

وان التنوع المعلي لهذا الموضوع يصادف في

الصفحة ٣٣٠ ، حيث « الافراد بوصفهم الكلية » ( اي الجميع )

---

(٢) *allegro marziale* ، بلايقالية في النسخ الاصلية .

بناهمون بوصفهم قوة منظمة « الفرد المنزول » ( أي الانا بوصفها متميزة من الجميع ) ويمثلون بوصفهم قوة معدلة حيال هذا الفرد المنزل .

ان هذه التفعّلات الشاذة تدوب اخيرا في الحن الاخير المهدى ، بمعنى ان مالا املكه هو على أية حال ملكية « أنا » اخرى . وهكذا فان « ملكية كل شيء » هي مجرد تفسير للبيان الذي ينص على أن كل شخص يملك ملكية مقصورة عليه .

ص : ٣٣٦ : « لكن الملكية لا تكون ملكيتي الا اذا كنت أتصرف بها بصورة غير مشروطة . وبوصفي انا غير مشروطة ، فاني املك الثروة بوصفها ملكيتي واشتري وابع كل حرية » .

اننا نعرف من قبل انه اذا لم تكن حرية التجارة ومبدأ التصرف غير المشروط موضع الاحترام في الرابطة ، فان ذلك يتعدى على الحرية وحدها من دون الفردية . ان « الملكية غير المشروطة » ملحق ملائم للملكية « المأمونة » ، المكفولة ، المتوفرة في الرابطة .

ص : ٣٤٢ : « في رأي الشيوعيين ان الجماعة يجب أن تكون المالك . والامر على النقيض من ذلك : فاني انا المالك ، واني اتوصل فقط الى اتفاق مع الآخرين بشأن ملكيتي » .

ولقد رأينا في الصفحة ٣٢٩ كيف ان « المجتمع (أ) ينصب نفسه مالكا » وفي الصفحة ٣٣٠ كيف « يستبعد الافراد من ملكيته » . وعلى العموم شاهدنا ان نظام الأرض الموروثة الاقطاعي ، وهو الشكل الأدنى الأكثر بدائية للنظام الاقطاعي ، قد طبق . ووفقا للصفحة ٤١٦ ، فان « النظام الاقطاعي = انعدام الملكية » ، ونظرا لذلك ، وفقا للصفحة ذاتها ، فان « الملكية يعترف بها في الرابطة ، وفي الرابطة فقط » ، وهي معترف بها لهذا السبب الكافي ، الا وهو « ان أحدا بعد الآن لا يحتفظ بملكه بناء على الولاية من أي شخص كان » [ Wesen ] ( المصدر ذاته ) . وهذا يعني ، في ظل النظام الاقطاعي القائم حتى هذا الحين ، ان السيد الاقطاعي قد كان هذا « الشخص » ، وهو المجتمع في الرابطة . ويرتب على ذلك على الأقل ان لسانشو طريقة « حصرية » ، لكنها ليست « مضمونة » في حال من الاحوال ، في امتلاك « الشخص » ، « ماهية » [ Wesen ] (ب) التاريخ من أصوله حتى أيامنا الحاضرة .

(أ) المقصود هنا هو المجتمع بمعناه الضيق ، أي الرابطة .

(ب) تلاب بكلمة « Wesen » التي يمكن ان تعني الشخص والماهية .

وفيما يتعلق بالصفحة ٣٣٠ ، التي تنص على أن كل فرد مستبعد من ذلك الذي لا يخلو « للمجتمع » أن يكون هو مالكه الاوحد ، وفيما يتعلق بالنظام السياسي والقانوني للرابطة ، فإنه قد تقرر :

ص : ٣٥٩ : « أن ملكية الغير الحققة والمشروعة لن تكون الا تلك التي يلائمك ان تعترف بها على أنها ملكيته . واذا لم يعد ذلك يلائمك ، فإن هذه الملكية تفقد شرعيتها بالنسبة اليك وسوف تهزأ بالحق المطلق الذي يدعيه الغير فيها » .

وبذلك فإنه يكشف عن حقيقة مذهلة : أن ما هو حق في الرابطة لا يلائمه بصورة الزامية - ذلك حق للانسان لا نزاع فيه . واذا وجدت في الرابطة مؤسسة مماثلة للبرلمانات (٢١١) الفرنسية القديمة ، التي يحبها سانشو كثيرا ، فإنه يستطيع اذن أن يودع في قلم المحكمة محضرا باستيائه ، معزيا نفسه في الوقت ذاته بفكرة أن « المرء لا يستطيع أن يتخلص من جميع العوائق » .

ان هذه البيانات المتنوعة تتناقض فيما بينها فيما يبدو وتناقض الاوضاع الفعلية في الرابطة . بيد ان مفتاح هذا اللغز موجود في الوهم الحقوقي المذكور سابقا ، الا وهو انه حين يستبعد سانشو من ملكية الآخرين ، فانما ذلك بموجب اتفاق مع هؤلاء الآخرين . وان هذا الوهم ليشرح بمزيد من التفصيل في البيانات التالية :

ص : ٣٦٩ : « ينتهي هذا » ( أي احترام ملكية الآخرين ) « الى خاتمة حين أستطيع ان اتخطى عن شجرة لشخص آخر ، بالضبط مثلما اترك عصاي ، الخ ، لشخص آخر ، لكنني لا أعتبر هذه الشجرة منذ البداية على أنها شيء غريب عني ، يعني انها مقدس ... بالاحرى ... تظل ملكيتي ، دونما أي اعتبار للفترة التي تنازلت عنها خلالها لشخص آخر ؛ انها لي وتظل لي . اني لا اوى أي شيء غريب في الثروة التي تخص صاحب المصرف » .

ص : ٣٢٨ : « اني لا اراجع في خشية امامك وامام ملكيتك ، لكنني اعتبرها دائما على أنها ملكيتي ، التي لا حاجة بي الى احترامها . افعل اذن الشيء ذاته بما يسميه ملكيتي . وبوجه النظر هذه ، فاننا سوف نبليغ بأقصى اليسر اتفاقا فيما بيننا » .

اذا ما « جلد » سانشو ، بموجب احكام الرابطة ، حالما يمس ملكية شخص آخر ، فإنه يستطيع بكل تأكيد ان يزعم ان « فرديته » تستقيم في أن يكون « سارقا »؛

ومع ذلك فان الرابطة سوف تقرر ان سانشو قد ادمى فقط لنفسه « حرية » ليس له حق فيها . واذا اتخذ سانشو « حرية » الاستيلاء على املاك شخص آخر ، فان الرابطة ستحكم عليه بموجب « فرديتها » بالجلد لقاء ذلك .

ان ماهية المسألة هي كما يلي : ان الملكية البورجوازية ، وعلى الاخص الملكية البورجوازية الصغيرة والفلاحية الصغيرة ، يحتفظ بها في الرابطة كما رأينا . وان كل ما تغير هو التفسير ، طريقة « اعتبارها » ، وهذا هو السبب في ان سانشو يؤكد باستمرار على طريقة « الاعتبار » . ويتم الوصول الى الاتفاق حين تحظى هذه الفلسفة الجديدة للاعتبار بالاعتبار العام في الرابطة . وتستقيم هذه الفلسفة فيما يلي : اولاً ، ان كل علاقة ، سواء اكانت مسببة عن الشروط الاقتصادية ام الاكراه المباشر ، تعتبر علاقة قائمة على « اتفاق » . ثانياً ، بتخيل ان كل ملكية تخص الآخرين يتخلى لهم عنها من جانبنا ، وهم لا يتصرفون بها الا حتى نملك القوة على انتزاعها منهم ؛ واذا لم نحصل قط على هذه القوة ، فلا بأس (١) . ثالثاً ، ان سانشو ورباطته يضمن كل منهما نظرياً للآخر انعدام الاحترام ، في حين ان الرابطة « تتوصل الى الاتفاق » في الممارسة مع سانشو بفضل الهراوة . اخيراً ، ان هذا « الاتفاق » مجرد عبارة فارغة ، ما دام كل امرئ يعرف ان الآخرين لا يدخلونه الا وفي ذهنهم فكرة رفضه في اول فرصة مناسبة . اني ارى في ملكيتك شيئاً ليس هو لك بل لي ، ما دام كل انا تفعل الشيء ذاته ، فان هذه الملكية تتخذ في انظارهم قيمة **عمومية** ، وبذلك نصل الى التفسير الفلسفي الالمانى الحديث للملكية الخاصة ، الخصوصية والحصرية ، التي نعرفها .

ان فلسفة الرابطة الخاصة بالملكية تتضمن ، فيما تتضمنه ، الاوهام التالية المشتقة من نظام سانشو :

في الصفحة ٣٤٢ ، ان الملكية يمكن ان تكتسب في الرابطة بفضل انعدام الاحترام ؛ وفي الصفحة ٣٥١ ، اننا « جميعاً في ملء الغزارة » ، وانه « ليس عليّ الا ان اتناول ما في متناول يدي » ، في حين ان الرابطة بأسرها يجب ان تصنف بين بقرات فرعون السبع الهزيلة ؛ واخيراً ان سانشو « ينطوي على افكار » « مكتوبة في كتابه » وهي ما فتئت في الصفحة ٣٧٤ في هذه القصيدة الفنية التي لا نظير لها والتي يوجيها سانشو الى نفسه ، تشبهاً بقصائد هاينريش الفناية الثلاث الى شليغل (٢١٢) : « أنت ، يا من تنطوي على الافكار المكتوبة في كتابك - ان نصيبك هو ... الهراء ! » . تلك هي الترجمة التي يهديها سانشو بمرسوم لنفسه على انها

(١) tant mieux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

مقدمة اولية ، والتي ستتوصل الرابطة في وقت لاحق الى « اتفاق » بشأنها معه .

واخيرا ، فانه من الواضح حتى دون الوصول الى « اتفاق » ان الملكية بالمعنى فوق العادي ، التي تحدثنا من قبل عنها في « علم الظواهر » ، سوف تقبل في الرابطة بدلا من المدفوعات بوصفها ملكية « مسوقة » و « متداولة » . وفيما يتعلق بالحقائق البسيطة ، مثلا اني اشعر بالتعاطف ، واني اتحدث الى الآخرين ، وانهم يترون لي ساقا ( او ينتزعونها ) ، فانها سوف تفسر في الرابطة بهذا المعنى : « ان شعور الذين يشعرون يخصني ايضا ، هو ملكيتي » ( ص : ٣٨٧ ) ؛ وان آذان الناس الآخرين والسنتهم ، مثلها كمثل العلاقات الميكانيكية ، هي كذلك ملكيتي . وهكذا نان التملك في الرابطة سوف يستقيم بصورة رئيسية في كون جميع العلاقات قد حولت الى علاقات ملكية بواسطة اسهاب بسيط . ان هذا الاسلوب الجديد في التعبير عن « الثروة » السائدة في الوقت الحاضر هو « وسيلة اساسية او ثروة » في الرابطة وسوف يعوض بنجاح عن المعجز في وسائل المعيشة الذي هو امر لا مفر منه نظرا « للمواهب الاجتماعية » التي يتحلى سانشو بها .

## ب - الثروة

ص : ٢١٦ : « فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » .

ص : ٣٥٣ : « فكروا في زيادة ثروتكم ! » .

ص : ٤٢٠ : « لا تستخفوا بقيمة ما تملكونه » .

« حافظوا على سعره » .

« لا تسمحوا لانفسكم بان تلزموا بالبيع دون السعر » .

« لا تسمحوا لانفسكم بالاقتناع بان سلعتكم لا تساوي سعرها » .

« لا تجعلوا انفسكم موصفا للسخرية بسعر بخص » .

« اقتدوا بالجريئين » ، الخ !

ص : ٤٢٠ : « انتفعوا بملكيتكم ! »

« انتفعوا بأنفسكم » .

ان هذه الحكم الرخيصة ، التي تعلمها سانشو من بائع متجول يهودي اندلسي يرسم لابنه قواعد للحياة والتجارة ، والتي يستخرجها سانشو الآن من خرجه ،



تشكل الثروة الرئيسية للرابطة . وان اساس هذه الحكم جميعا هو المبدأ الكبير  
الوارد في الصفحة ٣٥١ :

« ان كل ما تستطيعه [ Vermagst ] الشكل المصروف لـ [ Vermögen ]  
يشكل ثروتك [ Vermögen ] .

ان هذه العبارة اما لا معنى لها ، اي هي لغو خالص ، واما هي هراء . انها  
لغو اذا كانت تعني : ان ما تستطيعه تستطيعه . وانها هراء اذا كان المقصود من  
[ Vermögen ] رقم ٢ الاشارة الى الثروة « بالمعنى المادي » ، الثروة التجارية ،  
واذا كانت القضية قائمة بالتالي على هذا التشابه اللغوي . وان الالتباس ليستقيم  
على وجه الدقة في حقيقة ان شيئا يتوقع من قدرتي [ Vermögen ] غير ما هي  
قعمينة بفعله ، مثلا انه يتوقع من قدرتي على نظم الشعر موهبة تحويل هذا الشعر  
الى نقد رنان . انه ليتوقع من قدرتي بالفعل ان تنتج شيئا مختلفا كليا عن المنتج  
النومي لهذه القدرة الخصوصية ، يعني منتجا متوقفا على العلاقات الخارجية غير  
الخاضعة لهذه القدرة . ويفترض ان هذه الصعوبة تنحل في الرابطة بواسطة التشابه  
اللغوي . اننا نرى ان صاحبنا معلم المدرسة الاناني يصبو الى منصب بارز في الرابطة .  
وعلى اي حال ، فان هذه الصعوبة ظاهرية فقط . ان المبدأ المركزي للاخلاق  
البورجوازية : « كل شيء صالح لكسب المال منه » (١) يشرح هنا مطولا بطريقة  
سانشو المفضمة .

### ج - الاخلاق ، والتعامل ، ونظرية الاستغلال

ص : ٣٥٢ : « انكم تتصرفون بصورة انانية حين تعتبرون بعضكم بعضا  
لا كمالكين ولا كصالحين او عمال ، بل كجزء من ثروتكم ، كمخلوقات  
نافعة . عندئذ لن تعطوا شيئا لا للمالك لقاء ملكيته ، ولا للمرء الذي  
يعمل ، بل فقط لذلك الذي يمكنكم الانتفاع منه . هل نحتاج الى ملك؟  
هذا ما يسأل الاميريكيون الشماليون انفسهم عنه ، ويجيبون : « هو  
وعمله لا يساويان فلسا بالنسبة الينا » .

ومن جهة ثانية ، في الصفحة ٢٢٩ ، يأخذ على «العصر البورجوازي» ما يلي :  
« بدلا من اخذني كما انا ، لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما املكه ، ما استطيع  
فعله ، ويعقد معي اتحاد زواجي (ب) فقط اكراما لما املك . انهم يقترون ،  
اذا جاز التعبير بما املكه وليس بما انا كائن » .

(١) anything is good to make money of ، بالانكليزية في النص الاصلي .

(ب) في المخطوطة : « ehelicher bund » ، اي « اتحاد زواجي » ، في كتاب شترنر :

« ehlicher bund » اي « اتحاد شريف » .

وهذا يعني بكلام آخر انه لا يؤخذ بعين الاعتبار الا ما انا كائنه بالنسبة الى الآخرين ، المنفعة التي يمكن الحصول عليها مني ، واني اعامل على اعتباري مخلوقا نافعا . ان سانشو يصدق في حساء « العصر البورجوازي » ، كي يلتهمه فيما بعد ، لوحده ، في الرابطة .

اذا اعتبر افراد المجتمع الحديث بعضهم بعضا على انهم ملاكون ، على انهم عمال ، وعلى انهم صعايك اذا كانت تلك هي رغبة سانشو . فان هذا يعني فقط انهم يعاملون بعضهم بعضا على انهم مخلوقات نافعة ، وهي حقيقة لا يمكن ان يشك فيها الا فرد عديم المنفعة مثل سانشو . ان الراسمالي الذي « يعتبر » العامل « على انه عامل » لا يأخذه بعين الاعتبار الا لانه في حاجة الى العمال ؛ ان العامل ليتخذ من الراسمالي الموقف ذاته بالضبط : تماما كما ان الاميركيين لا يحتاجون ملكا في رأي سانشو ( كنا نود منه لو اشار الى المصدر الذي اخذ عنه هذه الحقيقة التاريخية ) ، لانهم ليسوا في حاجة الى عمله . لقد اختار سانشو مقاله بخراسته المألوفة ، هادفا منه ان يبرهن بالضبط على نقيض ما يبرهن عليه فعليا .

ص : ٣٩٥ : « انت لست بالنسبة الي شيئا سوى غداء ، بالضبط كما اني مأكول ومستهلك من قبلك . ليس بيننا سوى علاقة واحدة ، الا وهي علاقة المنفعة ، الفائدة ، الانتفاع » .

ص : ٤١٦ : « ليس بالنسبة الي شخص ينبغي احترامه ، حتى ولا زميلي الانساني ؛ لكنه بالنسبة الي ، مثله كمثل غيره من الكائنات (١) »  
« مجرد موضوع قد أضرر أو لا أضرر التعاطف له ، اهتم به أو لا اهتم . مخلوق نافع أو عديم النفع » .

ان علاقة « الانتفاع الممكن » ، التي يفترض انها العلاقة الوحيدة بين الافراد في الرابطة ، تحول في الحال الى هذه الصورة عن « الغداء » المتبادل . ومن المؤكد ان « المسيحيين الكاملين » في الرابطة يحتفلون كذلك بالمنولة المقدسة ، سوى انهم يحتفلون بها ليس بتناول القربان سوية ، بل باستخدام بعضهم بعضا قربان .

ولقد سبق لهيغل ان اثبت في كتابه علم الظواهر كيف ان هذه النظرية للاستغلال المتبادل ، التي شرحها بتنام حتى الفتيان (١) ، كان يمكن في مطلع القرن الحالي ان تعتبر بعد طورا ينتسب الى القرن السابق . انظروا في هذا المؤلف

(١) ad mausum ، باللاتينية في النص الاسلي .

الفصل عن « صراع فلسفة الأنوار ضد التطير » ، حيث توصف نظرية المنفعة على انها النتيجة الأخيرة لفلسفة الأنوار . ان هذه البلاهة الظاهرة التي تستقيم في ارجاع جميع علاقات الناس المتعددة الاشكال الى علاقة المنفعة الواحدة ، هذا التجريد الميتافيزيائي ظاهريا ، ينشأ عن حقيقة ان جميع العلاقات ، في المجتمع البورجوازي الحديث ، خاضعة ومرجعة في الممارسة للعلاقة النقدية المجردة الواحدة ، علاقة المقايضة . ولقد برزت هذه النظرية مع هوبس ولوك ، وكانت معاصرة للثورتين الانكليزيتين الاولى والثانية ، هاتين الممركتين الاولين اللتين ارتفعت البورجوازية بغضاهما الى السلطة السياسية . بل انها تصادف في وقت أبكر ، عند الكتاب عن الاقتصاد السياسي . بوصفها مصادرة ضمنية طبعاً . ان الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية عن المنفعة ؛ وانها لتظهر بمضمونها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين ، ذلك انهم كانوا السابقين الى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية . وان المرء ليستطيع ان يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ أمثلة لهذه العقيدة ، تقابل كليا موقف المعارضة الذي اتخذته البورجوازية الفرنسية قبل الثورة . وان هولباخ ليصف كل فعالية الافراد في تعاملهم المتبادل ، مثلا الكلام ، الحب ، الخ ، على أنها علاقة منفعة وانتفاع . وبالتالي فان العلاقات الفعلية المفترضة هنا هي الكلام ، والحب ، هذه التظاهرات المحددة لصفات محددة لافراد . بيد ان هذه العلاقات لا يفترض فيها . في هذا المنظور ، ان تملك معناها الخاص ، بل يفترض فيها انها تعبير وتظاهر لعلاقة ثالثة مختفية تحتها ، **علاقة المنفعة أو الانتفاع** . ان هذا **التحويل** ، السخيف والاعتباطي ، لا يكف عن كونه كذلك الا اعتبارا من اللحظة التي لا يعود فيها للعلاقات الاولى أهمية في حد ذاتها بالنسبة الى الافراد ، فهي لا تمثل بعد الآن فعالية عفوية ، بل قناعا يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة ، بل هدفا فعليا ، بالضبط تلك العلاقة التي تسمى علاقة المنفعة .

ان هذا التنكر على صعيد اللغة لا يملك معنى الا حين يشكل التعبير الدستوري او المقصود لتنكر فعلي . وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محددا ، فهي تعني اني احصل على ربح من جراء الاذى الذي الحقته ببعض الناس ( **استثمار الإنسان للإنسان** ) (أ) ؛ وفيما عدا ذلك ، فان الربح الذي احققته في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة ، بالضبط كما رأينا اعلاه فيما يتعلق بالقدرة [ *Vermögen* ] . ان منتج غريبا عن القدرة مطلوب من كل قدرة ، وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية - وان هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة منفعة . وان هذا كله ليتحقق فعلا بالنسبة الى البورجوازي . نعمده ان

• exploitation de l'homme par l'homme ، بالفرنسية في النص الأصلي .

علاقة واحدة فقط تملك أهمية في حد ذاتها - علاقة الاستغلال ، وليس لسائر العلاقات الأخرى صلاحية بالنسبة إليه إلا بقدر ما يستطيع أن يضمها في هذه العلاقة الواحدة ، وحتى حيث يصادف علاقات لا يمكن تصنيفها بصورة مباشرة في علاقة الاستغلال ، فإنه يصنفها في هذه العلاقة في مخيلته على الأقل . وأن المال هو التعبير المادي عن هذا الربح الذي يتم الحصول عليه من الأشياء ، فهو ممثل قيمة جميع الأشياء ، والناس ، والعلاقات الاجتماعية . وعلى أي حال ، فإن المرء يرى من الوهلة الأولى أن مقولة « الانتفاع » تستخرج قبل كل شيء من علاقات التعامل الفعلية التي تربطني بالناس الآخرين ( لكن ليس في حال من الأحوال من التفكير ومجرد الإرادة ) ؛ وعندئذ فإن تقديم هذه العلاقات على أنها براهين على واقع هذه المقولة التي استخرجت منها بالذات ، فتلك طريقة في النهج ميتافيزيائية تماما . وبالطريقة نفسها بالضبط ، وبصورة لا تقل شرعية عن ذلك ، وصف هيجل جميع العلاقات على أنها علاقات الفكر الموضوعي . وبالتالي ، فإن نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي ، المسوغ تاريخيا ، عن دور البورجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا ، والتي كان تعطشها إلى الاستغلال يمكن أن يفسر بعد على أنه تعطش إلى التطور الكامل للأفراد في شروط التعامل المحررة من الإغلال الإقطاعية القديمة . أن هذا التحرر من وجهة نظر البورجوازية ، يعني المزاومة ، قد كان بالطبع ، بالنسبة إلى القرن الثامن عشر ، الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل شق طريق جديد لتطور أكثر حرية أمام الأفراد . أن الإعلان الخطري عن الوعي المقابل لهذه الممارسة البورجوازية ، ووعي الاستغلال المتبادل على أنه العلاقة المتبادلة العمومية لجميع الأفراد ، قد كان أيضا خطوة جريئة وصريحة إلى الإمام ، **تنويرا** دنوبيا للاستغلال ، معرى من الزخرفة السياسية والرعوية والدينية والمأطفية التي كان يتحلى بها في ظل الإقطاعية ، وهي زخرفة كانت تقابل شكل الاستغلال في ذلك الحين وقد جمل منها الكتاب النظريون للملكية المطلقة نظاما كاملا .

وحتى لو أن سانشو فعل في « كتابه » ما فعله هيلفيتيوس وهولباخ في القرن السابق ، فإن هذا وحده كان يشكل في حد ذاته مفارقة تاريخية مضحكة . بيد أننا رأينا أنه يضع انانية متبجحة ، الانانية المتفقة مع نفسها ، في مكان الانانية البورجوازية الفاعلة . أن جدارته الوحيدة ، وهي جدارة لا شعورية ولا إرادية ، قد كانت تعبيرة عن طموح البورجوازيين الصغار الألمان الحاليين الذين يتوقون إلى أن يصبحوا بورجوازيين حقيقيين . ولقد كان من المنطقي تماما أن يفسر « الأوحده » ، ممثل هؤلاء البورجوازيين الصغار ، العالم بأسره بتبجحاته ، هذا « الأوحده » الدجال والمتفاخر والواثق من نفسه بقدر حقارة وتهور وضيق هؤلاء البورجوازيين الصغار في سلوكهم العملي . وأنه لما يتفق تماما مع وضعية هؤلاء البورجوازيين الصغار أنهم لا يزيدون

أن يعرفوا شيئا عن بطلهم النظري عالي الصوت ، وأن هذا البطل لا يعرف أي شيء عنهم ؛ أنهم ليسوا في تناغم مع بعضهم بعضا ، وهو ملزم بالتشير بالانانية المتفقة مع نفسها . ولعل سانشو يتحقق الآن من ذلك النوع من الجبل السري الذي يربط « رابطنه » بالاتحاد الجبركي (٢١٣) .

إن التقدم الذي حققته نظرية المنفعة والاستغلال ومراحلها المتنوعة مرتبطة بصورة وثيقة بالاطوار المتنوعة لتطور البورجوازية . وعند هيلفيتيوس وهولباخ ، فإن مضمون النظرية الفعلي لم يمس قط كثيرا إلى أبعد من الاطناب في أسلوب تعبير الكتاب في زمن الملكية المطلقة . كانت الصيغ مختلفة ، ولم تكن تعكس الحقيقة الفعلية حتى درجة كبيرة ، بل بالأحرى الرغبة في أرجاع سائر العلاقات إلى علاقة الاستغلال ، وتفسير تعامل الناس انطلاقا من الحاجات المادية ووسائل تلبينها . كانت القضية قد طرحت . ولقد كان أمام أبصار هوبس ولوك التطور السابق للبورجوازية الهولندية ( إن كلاهما عاش في هولندا لفترة من الزمن ) والأفعال السياسية الأولى التي حطمت بها البورجوازية الانكليزية فيودها المحلية والإقليمية ، وكذلك مرحلة عالية التطور نسبيا للمانيفاكتورة ، والتجارة البحرية ، والاستعمار . وينطبق هذا بصورة خاصة على لوك ، الذي كتب خلال المرحلة الأولى للاقتصاد الانكليزي ، في زمن نهوض الشركات المساهمة ، وبنك انكلترا ، والسيادة الانكليزية على البحار . فعندهما ، وبصورة خاصة عند لوك ، كانت نظرية الاستغلال مرتبطة بعد بصورة مباشرة بالمضمون الاقتصادي .

ولقد كان أمام هيلفيتيوس وهولباخ ، فضلا عن النظرية الانكليزية والتطور الذي تحقق من قبل البورجوازية الهولندية والانكليزية ، مثال البورجوازية الفرنسية التي كانت لا تزال تناضل في سبيل تطورها الطليق . كانت الروح التجارية ، العمومية في القرن الثامن عشر ، قد استولت في فرنسا بصورة خاصة على جميع الطبقات في صورة المضاربة . إن مصاعب الحكومة المالية والنزاعات الناجمة عنها بشأن الضرائب قد شغلت انتباه فرنسا بأسرها حتى في ذلك الحين . وبالإضافة إلى ذلك ، فقد كانت باريس في القرن الثامن عشر الحاضرة الوحيدة ، المدينة الوحيدة التي يقوم فيها تعامل شخصي بين أفراد من جميع الأمم . إن هذه المقدمات ، المتميزة بالطابع الأشد عمومية الذي يمتاز به الفرنسيون عامة ، قد منحت نظرية هيلفيتيوس وهولباخ صبغتها العمومية الخاصة ، لكنها حرمتها في الوقت ذاته من المضمون الاقتصادي الإيجابي الذي كان يصادف بعد عند الانكلز . إن النظرية التي كانت لا تبرح بالنسبة إلى الانكلز مجرد تقرير حقيقة باتت بالنسبة إلى الفرنسيين نظاما فلسفيا . إن هذا الطابع الشمولي ، المجرد من المضمون

الإيجابي ، كما نصادفه لدى هيلفيتيوس وهولباخ ، يختلف بصورة جوهرية عن الشمولية المدعومة بالمعطيات الحسية التي نصادفها للمرة الأولى عند بنتام وميل . ان ذلك الطابع يقابل البورجوازية المناضلة التي في سبيل التطور . أما هذه الشمولية فتقابل البورجوازية الظافرة التي أنهت نموها .

ان مضمون نظرية الاستقلال الذي أهمله هيلفيتيوس وهولباخ قد طوره ونهجه الفيزيوقراطيون في الزمن الذي كان هولباخ يكتب فيه . لكن الفيزيوقراطيين اتخذوا أساسا لتحليلهم العلاقات الاقتصادية البدائية بعد في فرنسا حيث لم تكن الإقطاعية ، التي تلعب الملكية العقارية في ظلها الدور الرئيسي ، قد تحطمت بعد . وبذلك ظلوا أسرى النظرة الإقطاعية بقدر ما نادوا بالملكية العقارية والعمل الزراعي على انهما تلك القوة المنتجة التي تقرر بنية المجتمع بأكملها .

وتدين نظرية الاستقلال بتطورها اللاحق في انكلترا الى غودوين ، وبصورة خاصة الى بنتام ، الذي دمج فيها من جديد شيئا فشيئا المضمون الاقتصادي الذي أهمله الفرنسيون ، وذلك بصورة مطردة مع امتداد نفوذ البورجوازية في انكلترا وفرنسا على حد سواء . ان كتاب غودوين **العدالة السياسية** قد كتب في عهد الارهاب ، ومؤلفات بنتام الرئيسية صدرت خلال الثورة الفرنسية وبعدها وابان تطور الصناعة الكبرى في انكلترا . وان الاتحاد التام لنظرية المنفعة مع الاقتصاد السياسي سوف يصادف أخيرا عند ميل .

لقد كان الاقتصاد السياسي في مرحلة أبكر موضوع استقصاء سواء من قبل مالين أم مصرفيين أم تجار . أي على العموم من قبل أشخاص معينين بصورة مباشرة بالمسائل الاقتصادية ، أو من قبل أشخاص ذوي ثقافة شاملة مثل هوبس ولوك وهيوم ، الذين كان الاقتصاد السياسي يعينهم بوصفه فرعاً من المعرفة الموسوعية . ولقد رفع الاقتصاد السياسي بفضل الفيزيوقراطيين للمرة الأولى الى مرتبة علم خاص وعومل بوصفه مثل هذا العلم منذ ذلك الحين . ولما كان فرعاً خاصاً من العلم فقد شمل العلاقات الأخرى - السياسية والحقوقية الخ - بقدر ما كان يرجعها الى علاقات اقتصادية . بيد انه اعتبر هذا الإخضاع لجميع العلاقات له كمجرد مظهر واحد من مظاهر هذه العلاقات ، وترك لها فيما عدا ذلك مغزى خاصاً مستقلاً عن الاقتصاد السياسي . ان الإخضاع التام لجميع العلاقات القائمة لعلاقة المنفعة ، ورفقها غير المشروط لتكون المضمون الوحيد لجميع العلاقات الأخرى ، هذا ما نجده للمرة الأولى عند بنتام ، في زمن لا تظهر فيه البورجوازية بعد الآن ، في أعقاب الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى ، كطبقة خاصة في عداد طبقات أخرى ، بل كالطبقة التي تشكل شروط وجودها شروط المجتمع بأكمله .

وحين استهلكت الاسباب العاطفية والاخلاقية ، التي تشكل لدى الفرنسيين المضمون الكامل لنظرية المنفعة ، فان كل ما تبقى من اصل تطورها اللاحق قد كان السؤال عن كيف سوف يستخدم ويستغل الافراد والعلاقات التي تقوم فيما بينهم . وفي هذه الاثناء ، كان الاقتصاد السياسي قد اعطى الجواب عن هذا السؤال ؛ انه التقدم الوحيد الممكن يقوم في احتواء المضمون الاقتصادي . ولقد حقق بننام هذا التقدم . لكن الاقتصاد السياسي كان قد قرر من قبل الفكرة القائلة ان علاقات الاستغلال الرئيسية محددة بالانتاج على العموم ، وذلك بصورة مستقلة عن ارادة الافراد الذين يجدونها قائمة بصورة مسبقة . وهكذا فانه لم يتبق امام نظرية المنفعة اي مجال للفكر التأملي سوى موقف الافراد من هذه العلاقات على صعيد المجتمع ، الاستغلال الخاص من قبل الافراد لعالم يصادفونه قائما بصورة مسبقة . ولقد انساق بننام ومدرسته في تأملات اخلاقية مطولة عن هذا الموضوع . وبذلك فان كل النقد الذي توجهه نظرية المنفعة الى العالم القائم قد تحرك ضمن اطار ضيق . فلما كانت هذه النظرية اسيرة قوانين البورجوازية ، فانها ما كانت تستطيع ان تنتقد الا تلك العلاقات الموروثة عن عصر سابق ، التي كانت تعوق تطور البورجوازية . ومن المؤكد ان نظرية المنفعة تبسط على هذا الفرار الروابط التي تصل جميع العلاقات القائمة بالعلاقات الاقتصادية ، لكنها لا تفعل ذلك الا بطريقة محدودة .

لقد كان لنظرية المنفعة منذ البداية طابع نظرية للمنفعة العامة ، ومع ذلك فان هذا الطابع لم يكتسب مضمونا مشخصا الا عندما دمجت فيه العلاقات الاقتصادية ، وبصورة خاصة تقسيم العمل والمبادلة . ان النشاط الخاص للفرد قد أصبح ، مع تقسيم العمل ، نافعا بصورة عامة ؛ وارجعت المنفعة العامة لبرنامج الى نفس المنفعة العامة الفاعلة في المزاخمة ، وحين اخذت بعين الاعتبار العلاقات الاقتصادية للربح والربح والاجور ، فقد ادخلت الى النظرية علاقات الاستغلال المحددة لكل طبقة على حدة ، ما دام شكل الاستغلال يتوقف على المركز الذي يشغله في الحياة اولئك الذين يستغلون . وحتى هذه النقطة كانت نظرية المنفعة قادرة على الارتباط بحقائق اجتماعية محددة ؛ لكن حين سعت الى دراسة شكل الاستغلال بمزيد من التفصيل ، فقد انتهت الى الضياع في عبارات من كتب التعليم الديني .

ان المضمون الاقتصادي قد حول بصورة تدريجية نظرية المنفعة الى مجرد دفاع عن النظام القائم ، يحاول ان يثبت ان علاقات البشر المتبادلة اليوم ، في ظل الشروط القائمة ، هي العلاقات التي تعود على الجميع بأعظم المنفعة والفائدة . وان نظرية المنفعة لتتحلى بهذا الطابع عند جميع الاقتصاديين الحديثين .

لكنه فيما تتحلى نظرية المنفعة على الاقل بهذه الميزة ، الا وهي الإشارة الى

تربط جميع العلاقات القائمة مع أسس المجتمع الاقتصادية ، فقد فقدت عند سانشو كل مضمون ايجابي ؛ انها تنفصل عن جميع العلاقات الفعلية وتصبح مجرد الوهم الذي يتصوره كل بورجوازي على حدة عن «ذكائه» في استغلال العالم . وفيما عدا ذلك - فان سانشو لا يعالج الا في فقرات قليلة نظرية المنفعة حتى في شكلها الرقيق هذا . « فالكتاب » برمته على وجه التقريب مشغول كما رأينا بالانانية المنفعة مع نفسها . يعني بوهم عن هذا الوهم الخاص بالبورجوازي الصغير . وحتى هذه الفقرات القليلة ينتهي سانشو في آخر الامر الى تبديدها هباء ، كما سوف نرى .

### د . العيسن

« في هذه الوحدة » ( يعني مع الناس الآخرين ) « لا أدرك أي شيء آخر سوى تكاثر قوتي ، ولست احتفظ بها الا بقدر ما هي قوتي المتكاثرة » . ( ص : ٤١٦ ) .

« اني لا اذل نفسي بعد الآن امام اية قوة . واعترف بان جميع القوى هي قوتي ، التي لا بد لي من قهرها في الحال اذا هددت بان تصير قوة معادية لي او متفوقة علي ؛ ان كلام من هذه القوى لا يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي من اجل فرض ارادتي » .

اني ( أدرك ) ، اني « اعترف » ، لا « بدء لي من قهر » ، القوة لا « يجوز لها ان تكون الا احدى وسائلي » . لقد ابين لنا من قبل بخصوص الرابطة ماذا تعنيه هذه المطالب الاخلاقية والى اي مدى تقابل الواقع . ان هذا الوهم عن قوته مرتبط بصورة وثيقة بالوهم الآخر ، الا وهو ان « الجوهر » قد الفى في الرابطة ( انظر « الليبرالية الانسية » ) ، وان علاقات اعضاء الرابطة لا تتخذ قط شكلا مستقرا بالنسبة الى كل فرد على حدة .

« الرابطة ، الاتحاد ، هذا الاتحاد المتحرك ابدا لجميع العناصر الثابتة ... من المؤكد ان المجتمع يمكن ان ينشأ من الرابطة ايضا . لكن فقط مثلما تنشأ فكرة ثابتة من فكرة ... واذا تبلورت رابطة في شكل مجتمع بالمعنى المادي للكلمة ، فقد كفت عن كونها اتحادا ، ذلك ان الاتحاد يعني فعل الترابط بفضل عملية متواصلة ؛ واذا توصلت الرابطة الى التجمع ، فانها تصبح مجتمعا ، جثة الرابطة او الاتحاد ... ان الرابطة لا تتماسك باي رباط طبيعي او روحي » . ( ص : ٢٩٤ ، ٤٠٨ ، ٤١٦ ) .

اما فيما يتعلق « بالرباط الطبيعي » ، فانه موجود في الرابطة ، بالرغم من



« الإرادة السيئة » لسانشو ، في شكل الاقتصاد القائم على الرق وتنظيم العمل ، الخ ؛ واما « الرابط الروحي » ، فانه فلسفة سانشو . وفيما عدا ذلك ، فانه لا حاجة بنا لاكثر من الإشارة الى ما سبق ان رددناه عدة مرات ، وقد كررناه بخصوص الرابطة ، عن العلاقات التي تجابه الافراد والتي تتخذ وجودا مستقلا من جراء تقسيم العمل .

« وباختصار ، فان المجتمع مقدس ، والرابطة هي خاصتك ؛ ان المجتمع يستغلك ، وانت تستغل الرابطة ، الخ » . ( ص : ٤١٨ ) .

### هـ . ملاحظات تكميلية عن الرابطة

فيما لم يتبين لنا حتى الآن اية امكانية من اجل بلوغ « الرابطة » الا من خلال العصيان ، فاننا نعلم الآن من « الشرح » ان « رابطة الانانيين » قائمة سلفا في « مئات الالوف » من الحالات وانها تشكل جانبا من المجتمع البورجوازي القائم وانها في متناولنا ايضا دون معونة اي عصيان ودون اي « شترنر » . ومن ثم يبين سانشو لنا

« مثل هذه الرباطات في الحياة الفعلية . ان فلورست هو ضمن مثل هذه الرباطات حين يموت : ههنا ، انا كائن انساني » (١) ، « ههنا يتاح لي ان اكون هذا الكائن (٢١٤) ، هذا ما يكتبه غوته هنا بالجبر الاسود » ( لكن Humonus هو اسم شخص القديس ، انظر غوته « (٢١٥) ، راجع « الكتاب » ) . . . « لو ان هيس نظر بانتباه الى الحياة الفعلية . فانه سوف يرى عشرات الالوف من مثل هذه الرباطات الانانية – بعضها عابر ، وبعضها دائم » .

ومن بعد يرينا سانشو « اطفالا » يتجمعون للعب تجاه نافذة هيس ، و « بعض المعارف الطيبين » يأخذون هيس الى حانة وهيس نفسه يذهب للافاة « عشيقته » .

« من المؤكد ان هيس لن يلاحظ الى اي حد تصبح هذه الامثلة البسيطة مليئة بالمعنى والى اي حد تختلف عن المجتمعات المقدسة ، وحتى عن المجتمع الانساني الاخرى للاشترائيين المقدسين » ( سانشو ضد هيس ، ويغان ، ص : ١٩٣ ، ١٩٤ ) .

وبالطريقة ذاتها ، في الصفحة ٣٠٥ من « الكتاب » ، فان « الرابطة من اجل الاغراض والمصالح المادية » تقبل بكل سماحة نفس على انها رابطة ارادية للانانيين . وهكذا فان الرابطة ترجع هنا ، من جهة واحدة ، الى الاتحادات البورجوازية

والشركات المساهمة ، ومن جهة أخرى الى النوادي البورجوازية ، والنزهات الجماعية ، الخ . أما ان الأولى تخص كليا **العصر الحاضر** فأمر معروف جيدا ، وأما ان هذا ينطبق كذلك على الأخيرة فأمر معروف جيدا أيضا . فلينظر سانشو الى « الرابطات » في عصر أبكر ، مثلا في الأزمان الإقطاعية ، أو رابطات الأمم الأخرى ، مثلا الإيطاليين والإنكليز ، الخ ، بما فيها « رابطات » الأولاد ، كما يتحقق من الفارق . انه لا يؤكد ، بهذا التفسير الجديد للرابطات ، إلا نزعة المحافظة المتصلبة . ان سانشو الذي دمج المجتمع البورجوازي بأسره ، بقدر ما كان يلانمه ، في مؤسسته التي يزعم انها جديدة ، يؤكد لنا هنا فقط ، في الختام ، ان الناس في رابطته سوف يستمتعون أيضا ، وفي الحقيقة بالطريقة التقليدية تماما . ان صاحبنا المغفل لا يابه البتة ، بالطبع ، لتلك الشروط الموجودة بصورة مستقلة عنه التي تعطيه - او لا تعطيه - الفرصة من أجل « مراقبة بعض المعارف الطيبين الى الحانة » .

ان فكرة حل المجتمع بأسره الى جماعات قائمة على الانتساب الطوعي . وهي الفكرة التي راجعها شترنر هنا وصحبها بالاستناد الى تقارير سماعية من برلين . تخص فوريه (٢١٦) . بيد ان هذه النظرة عند فوريه تفترض بصورة مسبقة تحولا تاما وثوريا للمجتمع الحديث ، وهي قائمة على نقد « الرابطات » القائمة التي يجب بها سانشو كل هذا الإعجاب ، ونقد الضجر اللامتناهي الناجم عنها . وان فوريه ليصف المحاولات الجارية حاليا من أجل التسليّة في ارتباطها بشروط الانتاج والتعامل القائمة ، وينخرط في المناظرة ضدها ؛ أما سانشو ، وهو أبعد ما يكون عن ان تراوده أية فكرة لانتقادها ، فانه يريد أن يزورها بكليتها في مؤسسته الجديدة القائمة على « الاتفاق المتبادل » من أجل تعزيز السعادة ، وبذلك لا يفعل إلا أن يثبت مرة أخرى مبلغ عبوديته للمجتمع البورجوازي القائم .

وأخيرا يلقي سانشو **الخطبة النهائية** (أ) التالية ، أي دفاعا عن « الرابطات » .

« اتكون الرابطات التي يسمح الغالبية فيها لأنفسهم بأن يخدموا فيما يخص مصالحهم الأكثر طبيعية ووضوحا رابطات من الانانيين ؟ أيكون الانانيون هم الذين اتحلوا حيث يكون الواحد عبدا أو رفيقا للآخر ؟ . . . مجتمعات حيث حاجات الفرد الواحد تلبى على حساب الآخرين ، حيث يستطيع البعض ، على سبيل المثال ، أن يلبوا الحاجة الى الراحة بالزمام الآخرين على طريقته بالعمل حتى درجة الإنهاك . . . ان هيس يوجد هذه « الرابطات الانانية » على طريقته الخاصة مع رابطات الانانيين **لشترنر** » .

( ص : ١٩٢ ، ١٩٣ ) .

(١) oratio pro domo ، باللاتينية في النص الاصلي .

وبالتالي فإن سانشو يعبر عن الرغبة النقية بأن يكون جميع الاعضاء ، في رابطته القائمة على الاستغلال المتبادل ، سواء في القوة ، والمكر ، الخ ، الخ ، بحيث يستطيع كل واحد ان يستغل الآخرين بالضبط بقدر ما يستغلونه ، وبحيث لا يمكن أن يخدع « أحد فيما يتعلق » بمصالحه الأكثر طبيعية ووضوحا » ، أو يكون قادرا على « تلبية حاجاته على حساب الآخرين » . ونلاحظ هنا أن سانشو يعترف بوجود « المصالح الطبيعية والواضحة » و « الحاجات » المشتركة بين جميع الناس – وبنتيجة ذلك بالمصالح والحاجات المتساوية . وفيما عدا ذلك ، فإننا نذكر في الحال الصفحة ٤٥٦ من « الكتاب » ، التي تنص على أن « الرغبة في خداع الغير » « فكرة اخلاقية غرستها في الأذهان الروح النقابية » ، وهي تظل بالنسبة الى الإنسان الذي نال « ثقافة رشيدة » « فكرة ثابتة لا يمكن أن توفر الحماية منها أية حرية في التفكير » . ان سانشو « يحصل على أفكاره من عل ويتعلق بها » ( المصدر ذاته ) . وإذا قبلنا مطلبه بأن يكون كل امرئ « **كلي القوة** » ، يعني أن يكون الجميع « **عاجزين** » حيال بعضهم بعضا ، فإن هذه القوة المتساوية لدى الجميع هي مصادرة منطقية تماما تنفق مع الطموح العاطفي للبورجوازيين الصغار الى عالم من التجارة الصغرى حيث يحصل فيه كل واحد على مصالحته . والحال ان قدسنا ، من جهة ثانية ، يفترض مسبقا على حين غرة تماما مجتمعا يستطيع كل واحد فيه ان يرضي حاجاته دون أي عائق على الإطلاق ، دون ان يفعل ذلك « على حساب الآخرين » ، وفي هذه الحال تصبح نظرية الاستغلال من جديد تلفيقا عديم المعنى للعلاقات الفعلية المتبادلة بين الافراد .

وبعدما « التهم » سانشو في « رابطته » الآخرين واستهلكهم ، وبذلك حوّل التعامل مع العالم الى تعامل مع نفسه ، فإنه ينتقل من هذه المتعة الذاتية غير المباشرة الى المتعة الذاتية المباشرة ، وذلك باستهلاكه نفسه .

### ج - متعتي الذاتية

ان الفلسفة التي تبشر بالمتعة قديمة في أوروبا قدم المدرسة القورينية (٢١٧) . وكما أن الأفريق في العصور القديمة كانوا المدافعين عن هذه الفلسفة ، كذلك هم الفرنسيون في العصور الحديثة ، وذلك بدافع من البررات ذاتها . ان مزاجهم ومجتمعهم يجعلانهم أقدر الجميع على المتعة . ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئا آخر سوى اللغة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة . وإذا تركنا جانبا حقيقة ان شكل متعتهم ومضمونها كانا على الدوام مشروطين ببنية المجتمع بأكمله وقد وعانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع، فإن هذه الفلسفة باتت **لقوا** خالصة حالما بدأت تطالب بطابع عمومي وتنادي بنفسها على أنها تصور للحياة صالح للمجتمع

بأسره . وعندئذ انحطت الى مستوى التبشير الاخلاقي البناء ، الذي يجعل بمغالطاته السفسطائية المجتمع قائم ، او تحولت الى تقيضها ، باعلانها ان النسك الارامي هو المتعة .

وفي الازمات الحديثة نشأت فلسفة المتعة مع انحطاط الاقطاعية وتحول النبالة العقارية الاقطاعية الى نبالة البلاطات المبررة والمتعشة الى الحياة ، في ظل الملكية المطلقة . وكان لهذه الفلسفة حتى درجة كبيرة بعد ، لدى هذه النبالة ، مظهر تصور عفوي يتم التعبير عنه في المذكرات والقصائد والروايات ، الخ . ولم تصبح فلسفة حقيقية الا بين ايدي عدد قليل من كتاب البورجوازية الثورية الذين شاركوا من جهة واحدة في ثقافة نبالة البلاط ونمط حياتها ، والذين شاطروا البورجوازية من جهة ثانية بلوقها للأفكار العامة الذي يقوم على الطابع الاعم لشروط وجود هذه الطبقة . ولهذا السبب قبلت هذه الفلسفة في كلتي الطبقتين ، وان يكن من وجهتي نظرمختلفتين الاختلاف كله . وبينما كانت هذه اللغة مقصورة حصرا بين النبالة على الفئة العليا وعلى شروط حياة هذه الفئة ، فقد أعطيت من قبل البورجوازية طابعا ميمما وطيقت على كل فرد دونما تمييز . كان النظر بفض عن شروط حياة هؤلاء الافراد ، بحيث تحولت نظرية المتعة الى عقيدة اخلاقية تافهة ومراثية . وحين ادى التطور اللاحق الى سقوط النبالة وجعل البورجوازية في نزاع مع خصمها ، البروليتاريا ؛ فقد تحولت النبالة الى الدين والتقوى والبورجوازية الى الاخلاق المتزمتة في نظرياتها، أو انساقا مع النفاق المذكور أعلاه ، وان تكن النبالة لم تتخل في الممارسة في حال من الاحوال عن المتعة ، بينما اتخذت المتعة عند البورجوازية شكلا اقتصاديا رسميا ، ألا وهو **التسرف** ★ .

★ [ ان الفترة التالية قد شطبت في المخطوطة : ] كانت اللدات في العصور الوسطى مصنعة بكل فرمت ، وكان لكل فئة أشكالها المميزة من اللدة وطريقتها التمييزية في الاستمتاع بها . وكانت النبالة الفئة المميزة التي كانت اللدة واصلتها على سبيل الحر ، بينما كان اتصال العمل والمتعة قائما سلفا بالنسبة الى البورجوازية ، وكانت اللدة خاضعة للعمل . ولم يكن للرفيق ، الطبقة المعينة للعمل قصرا ، الا بعض اللدات القليلة والمحددة حتى الدرجة القصوى ، وهي لدات كانت تمتاز سبيلهم بطريق الصدقة على الغلب ، بصورة مرهونة بنزوات اسبابهم والاحتمالات الاخرى ، وهي تكاد لا تستحق أي اعتبار . وفي ظل حكم البورجوازية كانت طبيعة اللدات مرهونة بطبقات المجتمع . كانت لدات البورجوازية محددة بالاساس المادي الذي انتج هذه الطبقة في مراحل تطورها المختلفة ، وقد اتخذت الطابع الممل الذي لا تبرح تحتفظ به سواء من جراء الافراد أم من جراء خضوع اللدة لتصل لكسب المال . وان الشكل التقاسي الحالي للدة البروليتاريا مرده من جهة واحدة الى ساعات العمل الطويلة ، التي أدت الى الاستئساد الانمسي للحاجة الى اللهو ، ومن جهة ثمانية الى الضيق - الكيفي والكمي على حد سواء - لوسائل اللدة التي في متناول البروليتاريا . وعلى العموم ، فان متعة سائر

هذه العلاقة بين الافراد في أي زمان خاص ، العلاقات الطبقة التي يحون فيها وشروط الانتاج والتعامل التي أدت الى قيام هذه العلاقات ، وضيق أشكال المتعة الموجودة حتى الوقت الراهن ، هذه الاشكال التي كانت غريبة عن المفسون الفعلي لحياة الناس وفي تناقض معه ، وارتباط كل فلسفة للمتعة مع اللذات الفعلية التي تشكل خلفيتها ومראה مثل هذه الفلسفة حين تتوجه الى جميع الافراد ودونما تمييز - هذه الامور جميعا ما كان يمكن بالطبع ان تكشف الا حين اصبح في الامكان نقد شروط الانتاج والتعامل التي عرفها العالم في سياق تاريخه ، أي حين أدى التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا الى نشوء النظريات الشيوعية والاشتراكية . لقد حطم هذا النقد أسس كل اخلاق ، سواء أكانت اخلاق النسل أم المتعة .

ان صاحبنا سانشو التفت ، البشر بالاخلاق ، يعتقد طبعاً ، كما يبين «الكتاب» بأكمله ، ان المقصود هو اكتشاف اخلاق مختلفة ، نظرة جديدة الى الحياة في نظره ، ان المقصود هو ان « ينزع المرء من رأسه » بعض « الأفكار الثابتة » كي يستطيع كل الناس ان يكونوا سعداء بالحياة وأن يستمتعوا بها . وبالتالي فان الفصل عن المتعة الذاتية يمكن على الأكثر ان يقدم من جديد تحت لصاقة جديدة ذات العبارات الجوفاء والحكم التي سبق له في احيان كثيرة ان بشرنا بها في سبيل «متعته الذاتية» . وبالفعل فان الصفة الاصلية الوحيدة التي تكتشفها في هذا الفصل لا تزيد على انه يؤله كل نوع من المتعة في هذه الترجمة الالمانية والفلسفية التي تسمى «**هتعة ذاتية**» . وبينما كانت فلسفة المتعة في القرن الثامن عشر الفرنسي تصف على الأقل في شكل ذكي نمطاً فعلياً للحياة ، الطافحة بالمرح والسفاهة ، فان كل طيش سانشو مقصور على تعابير من نمط « الاستهلاك » و « التبذير » ، على صور من نمط « الضياء » ( انه يقصد الشمعة ) وعلى ذكريات علمية - طبيعية تؤدي اُمالي ادب رديء وسخافات من نمط النبات الذي « يمتص الهواء من الاثير » ، أو « الطيور الصداحة التي تبتلع الخنافس » ، أو أيضاً على مغالطات من نمط القول أن الشمعة تحرق ذاتها مثلاً . ومن جهة أخرى ، فاننا نستمتع هنا من جديد بكل الجدية الهيبة التي يهاجم بها « المقدس » الذي يقال لنا انه أفسد حتى هذا الحين متعة الناس الذاتية تحت قناع « الدعوة - المصير - الواجب » أو « المثل الأعلى » . وفيما عدا ذلك ، دون التوقف



الفئات والطبقات الموجودة حتى الوقت الحاضر كان لا بد أن تكون اما صبيانية ، واما منبهة ، واما قاسية ، لانها كانت على الدوام منفصلة كلياً عن الضالعية الحيوية ، من المحتوى الحقيقي لحياة الافراد ، ومفرمة أكثر أو أقل بأن تسبخ محتوى وبعياً على فعالية خالية من كل مفسون . ان اشكال المتعة الموجودة حتى اليوم الراهن لا يمكن بالطبع ان تنقد الا حين يبلغ التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا درجة من التطور يمكن معه نقد النمط القائم للانتاج والتعامل ايضاً .

عند الاشكال الأكثر أو الأقل قدرة التي يمكن فيها « الذات » في « المتعة الذاتية »  
أن تكون أكثر من مجرد عبارة جوفاء ، فإنه لا بد لنا مرة أخرى أن نرسم للقرارىء  
باقتضاب قدر الامكان حيل سانشو ضد المقدس ، مع التعديلات الزهيدة الواردة  
في هذا الفصل .

« دعوة ، مصر ، واجب ، مثل أعلى » هي ، اذا راجعنا الامور باقتضاب ، اما

١ - وعي الواجبات الثورية التي تملئها الشروط الثورية على طبقة مضطهدة ،

أو

٢ - مجرد اسهامات مثالية ، أو ايضا التعبير الواعي عن انماط فعالية الافراد ،

هذا التعبير الذي يقابل تحول انماط الفعالية هذه ، من جراء تقسيم العمل . الى  
حرف مختلفة ومستقلة ؛ واما

٣ - التعبير الواعي عن الضرورة التي تجابه في كل لحظة الافراد والطبقات

والامم للدفاع عن مركزهم بواسطة نشاط معين تماما ؛ أو

٤ - التعبير على صعيد الافكار ، في شكل القوانين والاخلاق ، الخ . عن شروط  
وجود الطبقة الحاكمة ( المشروطة بالتطور السابق للنتاج ) . هذه الشروط التي  
جعل منها ، بصورة واعية أكثر أو أقل ، ايدولوجيو تلك الطبقة نظرية مستقلة ،  
والتي يمكن ان تمثل في وعي الافراد الذين يشكلون تلك الطبقة على أنها دعوة . الخ ،  
والتي تقدم الى الافراد المنتسبين الى الطبقة المسودة على انها قواعد للحياة ، على  
أنها تزيين لهذه السيادة أو تحقيق جزئي لها ، هذا اذا ما لم تكن أداة أخلاقية لهذه  
السيادة بالذات . ويجب ان يلاحظ هنا ، كما هو الامر عامة عند الايدولوجيين ،  
أنهم لا يستطيعون الا ان يلقبوا الامر راسا على عقب ويعتبروا ايدولوجيتهم القوة  
الخلاقة وهدف جميع العلاقات الاجتماعية على حد سواء ، بينما ليست هي سوى  
تعبير عن هذه العلاقات وعرض لها .

واما فيما يتعلق بصاحبنا سانشو ، فاننا نعرف انه يملك ايمانا لا يتزعزع  
باوهام هؤلاء الايدولوجيين . ولأن البشر يملكون ، وفقا لشروطهم الحياتية المختلفة ،  
افكارا مختلفة عن انفسهم ، أي عن الانسان ، فان سانشو يتوهم أن هذه الافكار  
المختلفة هي التي خلقت الشروط الحياتية المختلفة ، وبالتالي فان الصناعات بالجملة  
لهذه الافكار ، أي الايدولوجيين ، قد سادوا العالم ( راجع الصفحة ٤٣٣ ) .

« المفكرون يسودون العالم » ، « الفكر يسود العالم » ، « الكهنة أو  
معلمو المدارس » « يحشون رؤوسهم بمختلف أنواع النفايات » ، « انهم

يتخيلون من أجل الإنسان مثلا أعلى « لا بد لجميع البشر أن يتقبلوا به .  
( ص : ٤٤٢ ) .

بل ان سانشو ليستطيع ايضا أن يبين لنا المنطق الذي أخضع البشر بموجبه ،  
وفي بلاهتهم أخضعوا انفسهم ، لاهام معلمي المدارس :

« لان ذلك قابل للأدراك مني » ( أنا معلم المدرسة ) ، « فانه ممكن بالنسبة  
الى الناس ؛ ولانه ممكن بالنسبة الى الناس ، فان عليهم ان يكونوا هنا  
على هذا الفرار ، تلك هي دعوتهم ؛ وأخيرا فان المرء يجب ألا يأخذ الكائنات  
البشرية إلا بصورة متفقة مع هذه الدعوة ، أي بوصفهم اشخاصا أصحاب  
دعوة . والنتيجة ؟ ليس الفرد هو الإنسان ؛ أن الامر على النقيض من  
ذلك . فالفكرة ، المثل الأعلى هو الانسان - النوع [ الانساني ] -  
الإنسانية » . ( ص : ٤٤١ ) .

ان جميع النزاعات التي ينخرط البشريها مع انفسهم أو مع الآخرين من جراء  
شروطهم الحياتية الفعلية تتراءى لصاحبنا سانشو معلم المدرسة نزاعات بين البشر  
والافكار من حياة « الإنسان » ، هذه الافكار التي حشروها هم انفسهم في رؤوسهم ،  
وسمحوها لمعلمي المدارس أن يحشروها في رؤوسهم . وإذا هم انتزعوا هذه الافكار  
من رؤوسهم ، « فبالسعادة » التي يمكن « لهذه الكائنات البائسة » ان تحيا بها ،  
ويا « للمرح » الذي سترقص به ، في حين انه لا بد لها الآن ان « ترقص على الحان  
معلمي المدارس وقادة الدببة » ! ( ص : ٤٣٥ ) . ( ان سانشو هو آخر « قادة  
الدببة » هؤلاء ، لانه لا يقود الا نفسه من طرف انفه ) . فلو ان البشر لم يضعوا في  
رؤوسهم مثلاً في كل مكان تقريبا وفي كل زمن على وجه التقريب - في الصين كما في  
فرنسا - انهم يعانون من فرط السكان ، فبالضرورة السلع الاستهلاكية التي سوف  
تجددها هذه « الكائنات البائسة » في الحال تحت تصرفها .

ان سانشو يحاول هنا مرة أخرى ، بحجة انه يكتب بحثا عن الامكانية والواقع ،  
أن يفرض تاريخه القديم عن حكم المقدس في العالم . فعنده أن الممكن هو ما يضعه معلم  
المدرسة في رأسه بخصوصي ، وعندئذ يستطيع سانشو ان يبرهن بكل سهولة ان  
هذه الامكانية لا تملك أي واقع الا في رأسه . ان تأكيد المهيّب بأن « سوء الفهم  
الانتقل بالمواطف الخطيرة قد اختفى في سياق آلاف السنين خلف كلمة ممكن » يشكل  
برهانا كافيا على أنه من المحال بالنسبة اليه أن يخفي خلف الكلمات عواقب عجزه عن  
فهم آلاف السنين من التاريخ .

ان هذا البحث عن « اتفاق الامكانية والواقع » ( ص : ٤٣٩ ) ، حيث يعالج

ما يستطيع البشر أن يكونوا ، وما هم في واقع الامر ، وهي مناقشة تنسجم على خير وجه مع دعواته الملحة السابقة الى استغلال المرء لجميع قدراته ، الخ ، بقوده فيما عدا ذلك الى بعض الاستطرادات عن **نظرية الظرف** المادية التي سوف نعالجها الآن بمزيد من التفصيل . لكن فلنقدم قبل ذلك مثالا آخر عن انحرافاته الايديولوجية . ففي الصفحة ٤٢٨ يوجه السؤال التالي : « كيف يمكن للمرء أن يكتسب الحياة؟ » الموحد مع هذا السؤال ، « كيف يخلق المرء نفسه الانا الحقيقية ؟ » ( او « الحياة الحقيقية » ) . ووفقا للصفحة ذاتها ، فان « الخوف من الحياة » ينقطع بفضل فلسفته الاخلاقية الجديدة ويأخذ المرء في « انفاقها بسرور » . ان القوة المجانبية لفلسفته الاخلاقية التي يدعي لها الجدة يعبر سليماننا عنها بمزيد من « البلاغة » في الحكمة التالية :

« اعتبر نفسك اقوى مما يعتبرك الآخرون ، وعندئذ يكون لك مزيد من القوة ؛ قدر نفسك اكثر وسوف تنال المزيد » . ( ص : ٤٨٣ ) .

انظر اعلاه ، في قسم « الرابطة » ، طريقة سانشو في الحصول على الملكية .  
والآن الى **نظرية الظرف** الخاصة به .

« ليس للانسان دعوة ، لكنه يملك قوى تكشف عن نفسها حيث هي موجودة ، لان وجوده لا يستقيم الا في تظاهرها ، وهي لا تستطيع ان تظل عاطلة اكثر مما تستطيع ذلك الحياة نفسها ... ان كل امرئ في كل لحظة يستخدم من القدرة بقدر ما يملك ( استفد من قدراتك ، اقتدر بالشجاعة ، فليكن كل واحد منكم انا كلية القوة » ، الخ — هكذا تكلم سانشو اعلاه ) ... » من الواضح ان قوى المرء يمكن ان تشدد وتضاعف ، وعلى الاخص بفعل المقاومة المعادية او التأييد الودي ؛ لكن حيث يتحقق المرء من عدم تطبيقها ، فان في مقدوره ان يكون على ثقة من غيابها . انه لن الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان ، لكن لا يمكن الحصول على النار منه دون صلعة ؛ وكذلك يحتاج الانسان حافزا . وما ودامت القوى تثبت دائما انها فعالة من لقاء ذاتها ، فان الامر باستخدامها سوف يكون نافلا وعديم المعنى ... ليست القوة الا تعبيرا مقتضبا عن تظاهرة القوة . » ( ص : ٤٣٦ ، ٤٣٧ ) .

ان « الانانية المتفعة مع نفسها » ، التي تشغل او لا تشغل قواها وقدراتها وفقا لمشيئتها والتي تطبق عليها مبدأ حق الاستعمال وسوء الاستعمال ، تتمتع هنا بصورة مفاجئة وتنهار بصورة غير متوقعة . هذه القوى تفعل على حين غرة من لقاء



ذاتها ، حال وجودها ، دون ان تعبا مطلقا « بمشيئة » سانشو ، مثل القوى الكيميائية والميكانيكية ، بصورة مستقلة عن الفرد الذي يملكها . ونعلم فيما عدا ذلك ان القوة لا توجد اذا تبين لنا ان تظاهراتها معدومة ؛ ولا بد مع ذلك من هذا التصحيح ، الا وهو ان القوة تتطلب **حافزا** من أجل تظاهرها . وعلى أية حال ، فاننا لا نعلم كيف سوف يقرر سانشو ايهما سيكون غائبا ، الحافز او القوة ، حين يكون تظاهر القوة معدوما . ومن جهة ثانية فان صاحبنا العالم الفيزيائي **الواحد** يعلمنا انه من « الممكن اشعال النار بضربة حجر صوان » ، وهو مثال لم يكن في الامكان ، كما هي الحال دائما عند سانشو ، ان يقع الاختيار على اسوأ منه . ان سانشو ، مثله كمثل معلم مدرسة قروي ساذج ، يعتقد ان النار التي يشعلها بهذه الطريقة تأتي من الحجر ، حيث كانت كامنة حتى ذلك الحين ، بيد ان أي تلميذ في الصف الرابع يستطيع ان يخبره بأنه حين تصنع النار بمثل هذه الطريقة التي أصبحت منسية منذ زمن بعيد في جميع البلدان المتحضرة ، فان جزيئات من الفولاذ وليس من حجر الصوان هي التي تنفصل من احتكاك الحجر والفولاذ وترتفع حرارتها حتى درجة الاحمرار ، وبالتالي فالنار - التي ليست بالنسبة الى سانشو تفاعلا محمدا بين بعض الاجسام وبعض الاجسام الاخرى ( وعلى الاخص الاكسجين ) يحدث في درجة حرارة محددة ، بل شيء في ذاته ، « عنصر » ، فكرة ثابتة ، « المقدس » - ان هذه النار لا تأتي من الحجر ولا من الفولاذ . ولقد كان في مقدور سانشو ان يقول بما لا يقل من الصحة : يستطيع المرء ان يصنع كتانا مقصورا من الكلور ، لكن اذا كان « الحافز » معدوما ، يعني الكتان غير **المقصور** هنا ، فان المرء « لن يحصل على شيء » اذن . وسوف ننتهر هذه الفرصة ، في سبيل « المتعة الذاتية » لسانشو ، فنسجل اكتشافا سابقا للملم الطبيعي « الواحد » . لقد ورد في القصيدة عن الجريمة :

« افلا تسمع الرعد يجلجل في النتاي !

وترى كيف ان السماء تتلبد بالفيوم

وتلوذ بالصمت منفرة بشر مستطير ؟ »

( ص : ٣١٩ من « الكتاب » )

ان الرعد يجلجل والسماء تلوذ بالصمت . وهكذا فان سانشو يعرف مكانا آخر غير السماء يجلجل الرعد فيه . وفيما عدا ذلك ، فان سانشو يلاحظ صمت السماء بواسطة عضو **البهر** عنده - وهي ماثرة ليس في مستطاع كائن من كان ان يحاكيها - او لعل سانشو يسمع الرعد **ويرى** الصمت ، فالعمليتان يمكن ان يحدثا بصورة متوافقة . لقد رأينا كيف جعل سانشو ، في « الاطيف » ، من الجبال رمزا « لروح

الشيوع . وهنا تمثل السماء التي تلوذ بالصمت بالنسبة اليه روح نذير الشر . وعلى اي حال ، فاننا لا نرى السبب في هذا الاستياء الشديد لدى سانشو ضد « الامر باستخدام المرء قواه » . ان هذا الامر يمكن أن يكون ، في آخر الامر ، « الحافز » الناقص ، وهو « حافز » من المؤكد انه يخفق في تحقيق التأثير المطلوب في حالة الحجر ، لكن سانشو يستطيع ان يلاحظ فعاليتيه في تدريبات اية كتيبة كانت . أما ان « الامر » بشكل « حافزا » حتى بالنسبة الى قواه الضعيفة ، فهذا ما يتبين سلفا من كونه « عقبة كاداء » بالنسبة اليه (١) .

ان الوعي قوة أيضا ، وهي حسب العقيدة التي عرضت علينا توا « تثبت على الدوام انها فعالة من تلقاء ذاتها » . وبالتالي ، وبموجب ذلك ، ما كان ينبغي لسانشو أن ينهك في تنبير الوعي ، بل على الأكثر « الحافز » الذي يؤثر في الوعي ، الامر الذي يترتب عليه ان سانشو كتب كتابه بكامله عبثا . لكنه من الصحيح في هذه الحالة بالذات انه يعتبر وعظه الاخلاقي و « أوامره » على انها « حافز » كاف .

« ما يستطيع كل امرئ ان يصير اليه سوف يصير اليه . ان الشاعر المطبوع يمكن ان يماق ، من جراء ظروف منافية ، عن التمشي مع زمانه وابداع روائع فنية عظيمة لا بد لها من دراسات واسعة . لكن من المؤكد انه سوف يكتب الشعر سواء اكان شغيفا زراعيا أم اسعفه الحظ ليحيا في بلاط ويمار (٢١٨) » . وان الموسيقي المطبوع سوف يؤلف موسيقى . ولا أهمية لما اذا كان سيعزف على الآلات جميعا ( لقد وجد هذه النزوة عن « الآلات جميعا » عند برودون ، انظر « الشيوعيون » ) . أم على مزمار راع فقط ( من المؤكد ان كتاب فرجيل Eclogues يخطر مرة أخرى في بال صاحبنا معلم المدرسة ) . « وان عقلا فلسفيا مطبوعا يمكن ان يثبت مواهبه إما بوصفه فيلسوفا جامعيا وإما بوصفه فيلسوفا قرويا . وأخيرا فإن الغفل المطبوع يظل احق على الدوام . وفي الحقيقة . فان العقول المحدودة الفطرية تشكل من دون ريب الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري . ولذا لا تتظاهر الفوارق الموجودة بصورة لا جدال فيها في كل نوع من الانواع الحيوانية في النوع البشري ايضا (ب) ؟ » ( ص : ٤٣٤ ) .

(١) تلاعب باللفاظ : « Anstoss » - حافز ، صدمة ، فضيحة ، اعانة ؛ Stein des

« Anstosses » - عقبة كاداء .

(ب) يستخدم شترنر هنا كلمة Sumptus التي ترجمناها اعلاه بكلمة « نوع » .

لقد انتقى سانشو مرة أخرى مثاله بخرافته المألوفة . فإذا قبلنا لبرهه فكرته السخيفة عن الشعراء والموسيقين والفلاسفة المطبوعين ، فإن هذا المثال إنما يبرهن إذن ، من جهة واحدة ، على أن الشاعر المطبوع ، الخ ، **يقل** ما هو عليه منذ الولادة — يعني شاعرا ، الخ ، ومن جهة أخرى أن الشاعر المطبوع ، الخ ، بقدر ما يخضع **لصيرورة** ، لتطور ، يمكن « من جراء ظروف منافية » ألا يصير إلى ما **كان يستطيع أن يصير إليه** . وبالتالي فإن مثاله لا يثبت من جهة واحدة أي شيء على الإطلاق ، ومن جهة ثانية يثبت العكس مما كان في نيته أن يبرهن عليه ؛ وإذا أخذنا كلا المظهرين معا ، فإنه يثبت أن سانشو ، إما منذ المولادة وأما من جراء الظروف ، ينتسب إلى « **الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري** » . ومهما يكن من أمر ، فإنه يتقاسم عزاء كونه « **أحمق** » **أوحد** مع تلك الطبقة ومع حماقته الخاصة على السواء .

وإن سانشو هنا هو ضحية مفامرة الشراب السحري الذي تقعه دون كيشوت من البان والخمرة وزيت الزيتون والملح . وكما يروي سرفانتس في الفصل السابع عشر، فإن سانشو بعدما شرب من هذا المزيج قضى ساعتين فريسة العرق والإختلاجات، ومن ثم أفرغه من كلا المجرئين في بدنه . أن الشراب المادي الذي تناوله صاحبنا حامل اللروح المقدام من أجل تمتعه الذاتية يفرغه من كل إنانيته بالمعنى فوق العادي . ولقد رأينا أعلاه أن سانشو فقد على حين غرة بل هيئته حين جابه « **الحافز** » وتخطى عن « قدرته » ، مثله كممثل السحرة المصريين قديما حين واجهوا قمل موسى . وإتنا لنشاهد الآن هجمتين جديدتين من الجبن : أنه ينحني أمام « **ظروف منافية** » ، بل يعترف أخيرا بأن العضوية التي منحته الطبيعة أياها شيء يتعرض للتشويه دون أن تكون له يد في ذلك . ما الذي تبقى الآن لاناتينا المفلس ؟ أنه لا يملك سلطة على عضويته الأصلية ، كما أنه لا يستطيع أن يتحكم « **بالظروف** » و « **بالحافز** » التي تنطور تلك العضوية تحت تأثيرها ؛ أن « **ما هو عليه في كل لحظة** » ليس « **خليقته الخاصة** » ، بل خليقة التفاعلات المتبادلة بين استعداداته الفطرية والظروف الفاعلة فيها . هذا كله يسلم سانشو به الآن . يا له من « **خالق** » بانس ! وبأ لها مسن « **خليقة** » بالغة البؤس !

لكن الكارثة العظمى تأتي في الختام . أن سانشو ، الذي لا يكفي بأنه تلقى قبل زمن طويل **الطبقات الثلاثة الآف والاثمئة على ودفيصة الريفين**(١) كاملة غير

(١) tres mil asotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas

منقوصة، يوجه الى نفسه في النهاية صفة قوية أخرى بالمناداة بنفسه **مؤمنا بالنوع**. وبإله من مؤمن! انه ينسب أولا الى النوع تقسيم العمل، لانه يجعله مسؤولا عن كون بعض الناس شعراء ، والبعض الآخر موسيقيين ، والبعض الآخر معلمي مدارس . ثانيا ينسب الى النوع العيوب الجسدية والذهنية التي تشاهد عند « الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري » ويجعله مسؤولا عن كون غالبية الافراد يشبهونه في ظل سيطرة البورجوازية . ووفقا لنظريته عن العقول المحدودة الفطرية ، فلا بد من تفسير الانتشار الحالي لداء الخنازير بالقول ان « النوع » يجد لذة خبيثة في جعل البنى الخنازيرية الفطرية تشكل « الطبقة الأكثر عددا من الجنس البشري » . ان الماديين والاطباء المعادين جدا قد تجاوزوا هم انفسهم مثل هذه الآراء الساذجة قبل زمن طويل من « دعوة » الاناني المتفق مع نفسه من قبل « النوع » و « الظروف المادية » و « الحافز » كي يباشر **ظهوره** (آ) أمام الجمهور الألماني . وكما ان سانشو فر من قبل كل عجز يصيب الافراد ، وانطلاقا من ذلك تحول الشروط التي يحيون فيها ، بواسطة الافكار الثابتة لمعلمي المدارس ، دون ان يابه بأصل هذه الافكار ، كذلك يفسر الآن هذا المعجز بعملية التكاثر الطبيعية وحدها . انه لا يخطر في باله مطلقا ان قدرة الاولاد على النمو تتوقف على نمو ذويهم وان كل هذا المعجز في ظل الشروط الاجتماعية القائمة حتى الآن قد نشأ تاريخيا . ويمكن الفاؤه بالطريقة ذاتها مرة أخرى في سياق التطور التاريخي . وحتى الفوارق التي نشأت بصورة طبيعية ضمن النوع ، مثل الفوارق الهرقية ، الخ ، التي لا يقول سانشو كلمة واحدة عنها، يمكن ويجب ان تلتفي في سياق التطور التاريخي . ولعل سانشو — الذي يختلس بهذا الخصوص نظرة سريعة الى علم الحيوان ، وبذلك يكتشف ان « العقول المحدودة الفطرية » تشكل الطبقة الأكثر عددا ليس بين الخرفان والثيران فحسب ، بل كذلك بين المرحلات والنقاعيات التي لا رؤوس لها على الاطلاق — قد سمع انه من الممكن تحسين عروق حيوانية وخلق انواع جديدة كليا واكثر كمالا بواسطة التهجين، من أجل ارضاء البشر ومن أجل متعتها الذاتية الخاصة على حد سواء. و « لماذا لا يستطيع » سانشو ان يستخلص من ذلك نتيجة قابلة للتطبيق على الجنس البشري أيضا ؟

وسوف ننتهز هذه الفرصة كي « ندرج عرضيا » « تحولات » سانشو فيما يتعلق بالنوع . ولسوف نرى ان موقفه من النوع هو بالضبط ذلك الموقف من المقدس : فكلمنا هدر ضده ازداد ايمانه به .

رقم ١ . رأينا من قبل ان النوع يولد تقسيم العمل والمعجز الذي يحدث في ظل الظروف الاجتماعية السابقة والحالية . كيف يحصل على هذه النتيجة ؟ انه

(١) de but ، بالفرنسية في النص الاصلى .

يحصل عليها باعتبار النوع ومنتجاته على السواء شيئا لا يتغير في جميع الظروف ، شيئا خارجا عن نطاق اشراف البشر .

رقم ٢ . « ان النوع يتحقق سلفا بفضل المعطيات الطبيعية ؛ بالمقابل ، فان ما تستطيع ان تصنعه انطلاقا من هذه المعطيات » ( وفقا لما سبق كان يجب ان يقال ما صنعت « الظروف » منه ) « هو ما تحققة انت . ان يدك تتحقق كليا من وجهة نظر النوع ، والا لم تكن يدا ، بل برنئا اذا جاز التعبير ... انك تصنع منها ما تريد وما تستطيع ان تصنعه ، كما تريده وكما تستطيعه » . ( ويفان ، ص : ١٨٤ ، ١٨٥ ) .

ان سانشو يكرر هنا في شكل مفاهيم ما سبق له قوله في الرقم ١ .

وهكذا فقد رأينا مما قيل حتى الآن ان النوع ينتج جميع الامكانات الجسدية والذهنية ، ووجود الافراد المباشر ، وبصورة مضمنة تقسيم العمل ، وذلك بصورة مستقلة عن اشراف الافراد ودرجة تطورهم التاريخي .

رقم ٣ . نصادف من جديد النوع بوصفه هذه المرة « حافزا » ، وهو تعبير عام عن « الظروف » التي تقرر تطور الفرد الاصلي ، المولود هو نفسه من النوع . ذلك ان النوع يمثل هنا في نظر سانشو بالضبط تلك القوة السرية التي يسميها البورجوازيون الآخرون طبيعة الاشياء والتي يجعلونها مسؤولة عن جميع العلاقات المستقلة عنهم بوصفهم بورجوازيين ، والتي لا يفهمون بالتالي شيئا من علاقاتها الباطنة .

رقم ٤ . ان النوع ، هذه المرة في صورة « ما هو ممكن بالنسبة الى الانسان » و « ما يحتاجه الانسان » ، يشكل اساس تنظيم العمل في « رابطة شترنر » حيث ما هو ممكن بالنسبة الى الجميع والحاجات المشتركة لدى الجميع تعتبر كذلك منتجات النوع .

رقم ٥ . لقد سمعنا من قبل من الدور الذي يلعبه الاتفاق في الرابطة .

« ص : ٤٧ » : « اذا كانت المسألة هي الوصول الى اتفاق او تبادل الاتصال ، فاني لا استطيع اذن ، بكل تأكيد ، الا ان استعمل الوسائط البشرية التي تحت تصرفي ، لانني في الوقت نفسه انسان » ( اي نموذج عن النوع ) .

وهكذا فان اللغة تعتبر هنا نتاجا للنوع . ومهما يكن من امر ، فاذا كان سانشو ينطق بالالمانية وليس بالفرنسية ، فانه لا يدين بذلك للنوع في حال من الاحوال ، بل للظروف . وعلى أي حال ، فان اللغة ، في اية لغة حديثة متطورة ، قد

فقدت طابع الظاهرة الطبيعية ، جزئيا من جراء تطور اللغة التاريخي انطلاقا من المواد الموجودة مسبقا ، كما في اللغات الرومانية والجرمانية ، وجزئيا من جراء تعصب القوميات وامتزاجها كما في اللغة الانكليزية ، وجزئيا من جراء انحصار اللهجات ضمن امة وحيدة في لغة قومية قائمة على اساس الانحصار الاقتصادي والسياسي . ومن المفروغ منه ان الافراد في يوم ما سوف يتحكمون كليا بهذا النتاج للنوع مثلما يتحكمون بمنتجاته الاخرى . وبالمقابل ، فان الناس سوف ينطقون في الرابطة باللغة في ذاتها ، اللغة المقدسة ، لغة القدس - العبرية ، بل اللهجة الآرامية(٢١٩) التي نطق بها المسيح « الاله الذي صار جسدا » . لقد « خطرت » لنا هنا هذه الفكرة « ضد توقع » سانشو ، و « في الحقيقة لانه بدأ لنا فقط ان هذا يمكن ان يسهم في ابضاح ما قبله » .

رقم ٦ . نعلم في الصفحتين ٢٧٧ و ٢٧٨ أن « النوع يكشف عن ذاته في الأمم ، والمدن ، والطبقات الاجتماعية والنقابات المتنوعة » ، و« اخيرا « في الاسرة» ، الامر الذي يترتب عليه بصورة منطقية انه قد « صنع التاريخ » حتى الوقت الراهن . وهكذا فان التاريخ من اصوله حتى ايماننا الحاضرة ، وحتى وبما فيه التاريخ البائس للاوحد ، يصبح نتاجا « للنوع » ، والسبب الكافي لذلك هو أن هذا التاريخ لخص أحيانا تحت عنوان تاريخ «**الجنس البشري**» ، يعني تاريخ النوع .

رقم ٧ . ان سانشو ، الذي نسب فيما سبق الى النوع اكثر مما فعله اي فلان قبله ، يلخص الآن كل شيء في العبارة التالية :

« ان النوع لا شيء ... ان النوع تصور فقط » ( روح - شبح ، الخ ... ) ( ص : ٢٣٩ ) .

وبنتيجة ذلك فان هذا « **اللا شيء** » الذي يتحدث عنه سانشو ، المائل « **لتصور** » ، لا يعني شيئا على الإطلاق . ذلك أن سانشو نفسه هو « **العدم الخالق** » ، في حين أن النوع ، كما رأينا ، يخلق قدرا كبيرا - واما بفعل ذلك يمكن على خير وجه أن يكون « لا شيئا » هو الآخر . وفضلا عن ذلك ، فان سانشو يخبرنا في الصفحة ٥٦ :

« **الوجود لا يبرر شيئا على الإطلاق ؛ ان شيئا متصورا يوجد بالضبط كمثل شيء غير متصور** » .

وانطلاقاً من الصفحة ٤٤٨ ، يلفق سانشو قصة تستمر ثلاثين صفحة كيمل  
يشعل « نارا » من الفكر ومن نقد الاناني المتفق مع نفسه . ولقد اخترنا من قبل  
قديراً كبيراً من منتجات فكره وقده كيما نلحق بالقاريء « اهانة » (١) أخرى بأن  
نغرض عليه حساء الفقير الخاص بسانشو . ان ملحقة واحدة منه كافية .

« هل تعتقدون أن الافكار تطير في كل مكان ، طليقة مثل العصافير ،  
بحيث يستطيع أي امرئ أن يستولي على بعضها كي يجابهني بهب  
على اعتبارها ملكيته العصماء ؟ ان كل ما يطير في كل مكان هو لي » .  
( ص : ٥٧ ) .

ان سانشو يقنص هنا صيدا لا وجود له الا في الذهن . ولقد راينا كم التقط  
من هذه الافكار الطائفة في كل مكان . وانه ليتخيل ان في مقوره ان يلتقطها حالما  
يضع حبة ملح المقدس على اذبالها . ان هذا التناقض الهائل بين ملكيته الفعلية  
فيما يتعلق بالافكار واوهامه في هذا المجال يستحق ان يؤخذ كمثال كلاسيكي  
وبارز على ملكيته بكاملها بالمعنى فوق العادي . ان هذا التناقض بالضبط هو  
ما يشكل متعته الذاتية .

#### ٦ - نشيد الاناشيد لسليمان

أو

الأوحد

Cessem do sabio Grego, e do Troiano

As navegações grandés que fizeram ;

Calle - se de Alexandjo, e de Trajano

A fama des Victorias que tiveram

... ..

Cesse tudo O que a Musa antigua canta

Que outro valor mais alto se aleanta

E vos, Spreides minhas ...

Dai-me huma furia grande, e sonora

E não agreste avena, on frauta ruda;

Mas de tuba canora, e bellicosa

(١) تلاعب باللفاظ : ان عبارة «Antsos geben» التي كثيرا ما يستعملها شترنر يمكن ان تعني  
« أعطى صدمة » أو « وجه اهانة » .

Que o peito accende, e cor ao gesta muda (١)

امنحنني ، ياغرائس البحر في سبري ، انشودة جديرة بالابطال الذين قاتلوا  
على ضفافك ضد الجوهر والانسان ، انشودة تنتشر فوق العالم بأجمعه وتغنى في  
جميع البلدان ، ذلك ان المقصود هنا هو الانسان الذي افعاله

Mais do que promettia a força humana

اعظم مما تستطيع القوة « الانسانية » الخالصة أن تحققه . الانسان  
الذي ....

edificàra

Novo reino que tanto sublimara

الذي أسس امبراطورية جديدة وسط شعوب بعيدة ، يعني الرابطة - ان  
المقصود

---

(١) فلنعرض من دجل طروادة ، ومن حكيم اليونان

ومن الرحلات الكبرى التي قاما بها ؟

فلنعرض من الاسكندر ومن طراجان

ومن مجد الانتصارات التي حققاها .

\* \* \*

فلنعرض عما عنته الالهة الشمر القديمة ،

ومن غير ذلك من الآثار المجيدة .

وانتري ياغرائس البحر في سبري (١) ...

امنحنني الحماسة المتدفقة ، المتأقطة ،

لا تلك الحماسة التي يفتئها الناري القوي أو الثوامر الربية

بسل تلك الحماسة التي ينشدها

بوق الحرب الرئان ، لينتفخ النار في الصدور

وبحرك الدماء فتشتعل في الشرايين .

(١) في الاصل تالوس ، وقد استعاض المؤلفان عنه هنا بسبري ، وهو النهر الذي يجتاز برلين .

والابيات جيمعا من قصيدة للويس دي كامونيس بعنوان : **Lusitodas**



. . . tenro, e novo ramo florescente  
De huma arvore de Christo, mais amada

هو ذلك البرعم المتفتح ، الزاهر ، الطري ، لشجرة احبها المسيح اكثر من  
اية شجرة أخرى ، والتي هي أيضا

Certissima esperança  
Do augmento da pequena Christiandade

الرجاء الاوطد في العظمة الآتية للمسيحية الواهنة القلب \* — وبكلمة واحدة ،  
فان المقصود امر « لم يسبق له مثيل » ، المقصود هو « الأوحد » .

ان كل ما هو وارد في هذا النشيد الذي لم يسبق له مثيل ، في نشيد  
الاناشيد هذا الكرسي للأوحد ، قد كان موجودا من قبل في « الكتاب » .  
ولسنا ناتي على ذكر هذا الفصل الا بهدف حسن الترتيب ؛ وكي نفعل ذلك كما  
ينبغي ، فقد تركنا دراسة بعض النقاط حتى الآن ، وسوف نراجع بعض النقاط  
الاخرى باقتضاب .

ان « أنا » سانشو قد انجزت تناسخا كاملا . . . ولقد سبق لنا ان صادفناها  
في مظهر الاناني المتفق مع نفسه ، والقم ، وتاجر الافكار ، والمزاحم الناس ،  
والمالك ، والعبد الذي انتزعت احدى ساقيه ، وسانشو المقلوب في الهواء من جراء  
التفاعل المتبادل بين الولادة والظروف ، وفي مائة صورة أخرى . وانه ليقرئنا هنا  
سلام الوداع في ملامح كائن « لا انساني » (1) ، متخلدا من جديد الراية التي دخل  
تحتها العهد الجديد .

« ان الكائن الا انساني هو وحده الانسان الواقعي » . ( ص : ٢٣٢ ) .

وهذه احدى المعادلات الالف والواحدة التي يشرح بها سانشو أسطوره من  
المقدس :

ليس مفهوم « الانسان » بالانسان الواقعي

مفهوم «الانسان» = « الانسان »

★ راجع كامونيس : Lusiodas ، القسم الاول ، ١ - ٢ .

(1) يلجا شترنر هنا مرة أخرى الى التلاعب باللفاظ : فكلمة Unmensch تعني حريشا

« الكائن الا انساني » ، لكنها في اللغة الشائعة تأخذ معنى « الشيطان ، الشبح ، الخ ... » .

« الإنسان » = إنسان مجرد من الواقع  
الإنسان الواقعي = الكار الإنسان  
= الكائن اللا انساني

« أن الكائن اللا انساني هو وحده الإنسان الواقعي » .

ويحاول سانشو أن يقتنع بالطابع غير الضار لهذه العبارة بواسطة الشروح التالية :

« ليس من العسير أن نقول بكلمات قليلة واضحة ما هو الكائن اللا انساني : انه إنسان [ ... ] لا يقابل مفهوم الانساني ، ويسمى المنطق هذا محاكمة سخيفة ؛ أياكون للمرء الحق في الاعراب عن هذه المحاكمة بأن امرءا ما يمكن أن يكون انسانا دون أن يكون انسانا ، اذا كان المرء لا يعترف بصلاحيّة الفرضية القائلة ان مفهوم الإنسان يمكن أن يتفصل عن وجوده ، وأن الماهية يمكن أن تنفصل عن الظاهرة ؟ انه يقال : فلان يملك مظهر الإنسان حقا ، لكنه ليس بانسان . ولقد نطق الناس بمثل هذه المحاكمة السخيفة عبر قرون عديدة ؛ وفيما عدا ذلك ، فانه لم يكن هناك خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن سوى كائنات لا انسانية . أي فرد وحيد كان يمكن أن يقابل مفهومه ؟ » ( ص : ٢٣٢ ) .

اننا نصادف هنا مرة أخرى الوهم الاساسي لصاحبنا معلم المدرسة عن معلم المدرسة الذي تصور مثلا أعلى عن « الإنسان » و « حشره في رؤوس » الناس الآخرين ، وذلك هو النص الاساسي « للكتاب » .

ان سانشو يسمي فرضية الفكرة القائلة ان مفهوم « الإنسان » ووجوده ، وماهيته وظاهره ، يمكن أن تكون أشياء متميزة وكان العبارات التي يستخدمها لا تعرب بالذات ، بصورة مسبقة ، عن امكانية هذا الانفصال . فهو حالما يقول **المفهوم** ، فانه يتحدث عن شيء مختلف عن **الوجود** ؛ وحالما يقول **الماهية** ، فانه يتحدث عن شيء مختلف عن **الظاهرة** ؛ انه لا يعارض بين هذه التعابير ، بل يعبر عن مجرد تعارض . وبالتالي فان السؤال الوحيد الذي يمكن ان يطرح هو ما اذا كان يملك الحق في اعطاء هذه المقولات مضمونا . وقد كان يترتب على سانشو ، كما يعالج هذا الامر ، ان يأخذ بعين الاعتبار علاقات البشر الفعلية ، وهي عبارات اتخذت أسماء أخرى حين أصبحت ميتافيزيائية . وفيما عدا ذلك فان حجج سانشو نفسها عن الاناني المتفق مع نفسه وعن العصيان تبين كيف يمكن فصل هذه المقولات ، في حين ان حججه عن الفردية والامكانية والواقع - بخصوص « المتعة الدائبة » - تبين كيف يمكن أن تفصل ويطابق ما بينها بصورة متوافقة .

ان محاكمة الفلاسفة السخيفة القائلة ان الانسان الحقيقي ليس انسانا انها هي ، على صعيد التجريد ، التعبير الأكثر عمومية والأشد شمولاً عن التناقض العمومي القائم فعلا بين حاجات البشر والشروط التي يحيون فيها . ان الشكل السخيف لهذه العبارة المجردة يقابل تماما الطابع الابغائلي للعلاقات القائمة في المجتمع البورجوازي ، هذا الطابع الذي بلغ حده الأقصى من اللاعقلانية ، بالضبط كما ان محاكمة سانشو السخيفة عن بيئته — أنهم أنانيون وفي نفس الوقت ليسوا بأنانيين — تقابل التناقض الفعلي بين وجود البورجوازيين الميغار الإلمان والواجبات التي فرضتها عليهم الشروط القائمة ( وهي الواجبات التي تجسدها رغباتهم التقية ومطامحهم الواهنة ) . وعلى أي حال ، فإذا كان الفلاسفة قد أعلنوا أن البشر لا أنسانيون ، فليس السبب في ذلك أنهم لا يقابلون مفهوم الإنسان ، بل السبب في ذلك ان مفهومهم ، هم الفلاسفة ، لا يقابل المفهوم الحقيقي عن الإنسان ، أو بكلام آخر لانهم لم يكونوا يملكون الوعي الصحيح لماهية الإنسان . **تماما كما هي الاسود عتقا (١) ، في «الكتاب» ، حيث يعلن سانشو أن البشر غير أنانيين لمجرد أنهم لا يملكون معرفة حقيقية بالانانية .**

ان هذه العبارة غير الفاضة على الإطلاق — القائلة ان **فكرة الإنسان ليست بالإنسان الحقيقي** ، وان فكرة الشيء ليست بالشيء ذاته — وهي عبارة قابلة للتطبيق أيضا على الحجر وعلى فكرة الحجر ، الامر الذي يحمل سانشو على التصريح بأن الحجر الحقيقي ليس حجرا — لم تكن ثمة حاجة الى الاتيان على ذكرها ، نظرا لما تتحلى به من ابتدال أقصى ويقين لا مجال للشك فيه . بيد ان الوهم الشهير لدى سانشو الذي يحمله على الاعتقاد بأن سيطرة الافكار والمفاهيم هي وحدها التي قلقت بالجنس البشري حتى الآن في مختلف انواع المصائب يتيح له ان يربط استنتاجاته القديمة بهذه العبارة مرة أخرى . ان رأي سانشو القديم بأنه ليس على المرء الا أن ينتزع من رأسه بعض الافكار كيما يشطب من **العالم** الشروط التي ادت الى قيام تلك الافكار يتكرر هنا في الشكل التالي : ليس على المرء الا أن ينتزع من رأسه الفكرة المسماة « الإنسان » كيما يضع حدا للشروط الفعلية الموصوفة اليوم بأنها **لا انسانية**، سواء اكانت صفة « اللا انسانية » هذه حكم الفرد الذي يعبر عن معارضته للشروط التي يحيا فيها أو حكم المجتمع السائد ، الذي يعتبر نفسه القاعدة ، على الطبقة الحاكمة التي لا تخضع لتلك القاعدة . وهكذا ، فان حوقا ينتزع من المحيط ويوضع في كويفرغراين(٢٤٠) سوف يعلن ، اذا كان يملك الوعي، ان هذا الوضع الذي خلقته « شروط منافية » لا يتفق مع طبيعة الحوت ، بالرغم من أن سانشو سوف يثبت له أنه يتفق مع طبيعة الحوت ، ولو لجرد أنه وضعه الخاص — هكذا بالضبط

(١) tout comme chez nous ، بالفرنسية في النص الاسلي .

يفكر البشر في بعض الظروف .

وفي الصفحة ١٨٥ ، اثار سانشو هذه المسألة الهامة :

« لكن كيف السبيل الى كبح جماح الكائن اللاانساني (١) الذي يقيم في كل فرد ؟ كيف يستطيع المرء ان يتدبر الامر بحيث لا يطلق الكائن اللا انساني جنبا الى جنب مع الكائن الانساني ؟ ان الليبرالية بمجموعها عدوا مميتا ، خصما لا يقهر ، كما ان الله له الشيطان ! ان للانسان على الدوام رفاقا هم الكائن اللا انساني ، والاناني ، والفرد ، ولا تستطيع الدولة ، او المجتمع ، او الجنس البشري ، ان تسيطر على هذا الشيطان » .

« واذا تمت الالف سنة يمل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الامم الذين في نوايا الارض الاربع ، جوج وماجوج يحشداهم للقتال . .

« فطلعوا على سعة الارض واحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة » ( رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي ، ٢٠ ، ٧ ، ١٩ ) .

ان المسألة تنتهي من جديد ، في الشكل الذي يفهمها سانشو به ، الى هراء خالص . انه يتخيل ان البشر قد شكلوا حتى الآن فكرة عن الانسان ، ومن ثم تحرروا بقل ما كان ذلك ضروريا من أجل تحقيق هذه الفكرة في انفسهم ؛ وان درجة الحرية التي توصلوا اليها في كل مرة قد تقررت بالمثل الاعلى للانسان كما تصوره في حينه ؛ ولقد كان من المحتم في هذا المنظور ان تظل في كل فرد بقية تتنافر مع هذا المثل الاعلى ، وهذه البقية المدموعة بصفة « الانسانية » اما لم تسهم في تحرر البشر او اسهمت فيه رغما عنهم (ب) .

والواقع ان الامور جرت بصورة طبيعية كما يلي : لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحرر التي تملئها عليهم وتتيحها لهم القوى المنتجة القائمة لا مثلهم الاعلى عن الانسان . ومهما يكن من امر ، فان جميع مكاسب الحرية حتى الآن قد كانت قائمة على قوى منتجة محدودة كان انتاجها ، القاصر عن ارضاء المجتمع بأسره ، لا يتيح التقدم الا اذا كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر ، الامر الذي كان يمنع البعض - الاقلية - احتكار التقدم ، فيما البعض الآخر - الاغلبية - من جراء صراعهم المتصل من أجل ارضاء اكثر حاجاتهم جوهرية ، مستبعدون من اي تقدم في تلك الائناء ( اي حتى ولادة قوى منتجة جديدة ذات طابع ثوري ) .

( ٢ ) هنا بمعنى المسخ ، الحيوان .

(ب) malgré eux ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وهكذا فإن المجتمع قد تطور دائما حتى الآن ضمن اطار تناقض - التناقض بين الاحرار والعبيد في الأزمان القديمة ، والتناقض بين النبالة والرقيق في العصور الوسطى ، والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا في العصور الحديثة . وان هذا ليفسر ، من جهة واحدة ، ، الطريقة غير الطبيعية « الا انسانية » التي كانت الطبقة المسودة تلبي بها حاجاتها ، ومن جهة ثانية الحدود الضيقة التي يتطور ضمنها التعامل ، واستنادا الى ذلك الطبقة السائدة بمجموعها ، بحيث ان هذا الطابع المحدود للتقدم لا يستقيم في استبعاد طبقة واحدة من التطور فحسب ، بل كذلك في ضيق الفكر عند الطبقة العاملة على الابداء ، وان « الا انساني » يصادف كذلك في الطبقة السائدة . ان ما يوصف بأنه « لا انساني » هو نتاج للشروط الراهنة ، مثله كمثل « الانساني » سواء بسواء ؛ انه الجانب السالب ، العصيان - غير المبني على أية قوى منتجة ثورية جديدة - ضد النظام السائد المؤسس على القوى المنتجة القائمة، وضد طريقة تلبية الحاجات التي تقابل هذه الأوضاع . ان التعبير الإيجابي « انساني » يقابل الشروط المحددة السابقة في مستوى معين للإنتاج وطريقة تلبية الحاجات المحددة من قبل تلك الشروط ، بالضبط كما ان التعبير السلبي لا انساني يقابل المحاولة المتجددة يوميا ، والناجمة عن هذا المستوى الذي بلغه الإنتاج ، من أجل ا تكرار هذه الشروط السائدة وكذلك ا تكرار طريقة تلبية الحاجات السائدة في ظلها في اطار نمط الإنتاج القائم .

وبالنسبة الى قديسنا ، فإن هذه الصراعات على نطاق التاريخ العالمي ترجع الى مجرد نزاع بين القديس برونو « الجمهور » . راجع كل نقد الليبرالية الانسية ، وخاصة الصفحة ١٩٢ وما يليها .

وهكذا فان صاحبنا الساذج سانشو ، بكلمته الجامعة الساذجة عن الكائن الا انساني وبطريقته في انتزاع الانسان من رأس المرء ، هذا الانتزاع الذي يقضي في الحال على الكائن الا انساني ايضا ولا يترك بعد الآن أي مقياس موضوعي للأفراد، ينتهي أخيرا الى النتيجة التالية . انه يأخذ المعز والاستبعاد اللذين يتعرض لهما الفرد على الصعيد الجسدي والفكري والاجتماعي من جراء الشروط القائمة على انهما فردية ذلك الفرد وشخصيته ؛ وانه ليعترف بكل هدوء ، مثله كمثل أي انسان عادي محافظ النزعة ، بهذه الشروط بعد ان يتحرر من كل قلق بانتزاعه من رأسه التصور الذي صنعه الفلاسفة عن هذه الشروط . وكما يعلن هنا أن الخصائص التي تفرضها الاحتمالات على الفرد هي فرديته ، كذلك فيما مضى ( راجع « المنطق » ) ، بخصوص الانا ، لا يصرف النظر عن أي احتمال فحسب ، بل كذلك عن إبه فردية على العموم .

وأما حصل سانشو على هذه النتيجة التي تتحلّى بالعظمة « اللا انسانية » ،  
فانه يمجدها في استهيج يا رب (أ) التالية التي يضعها على شفتي «**الانسان الانساني**»:

« كنت موضع الازدراء لاني نشدت ذاتي الفضلى خارجا مني ؛  
« كنت اللا انساني ، لاني حلمت بالانساني ،  
« كنت مثل اولئك الإبقاء الذين يجوعون الى انهم الحقيقية ويظنون  
على الدوام خطلة مساكين ،  
« ولم اكن افكر نفسي الا بالمقارنة مع آخر ،  
« ولم اكن الكل في الكل ، لم اكن - الاوحد .  
« لكنني اكف الآن عن الظهور في نظري بوصفي اللا انساني ،  
« اكف عن قياس نفسي والسماح للآخرين بقياسي بالمقارنة مع الانسان ،  
« لقد كنت اللا انساني ، لكنني لست اللا انساني بعد الآن ، اني الإوحد!»  
هللوا !

ودون ان نتمق هنا اكثر من ذلك في طريقة « اللا انساني » الذي وضع نفسه ،  
كما يمكننا ان نقول بصورة عابرة ، في الاطار الذهني الضروري حين «**أغار ظهره**»  
«**لنفسه** وللناقد « القديس برونو - طريقة « اللا انساني » اذن في « تخيل » نفسه  
أو عدم « تخيل » نفسه ، فاننا سوف نشر فقط الى ان «**الأوحد**» ( بصيغة العاقل  
أو الاعجم ) يتصف هنا بأنه ينتزع المقدس من رأسه للمرة التسعمائة والتاسعة  
والتسعين ، الامر الذي يترتب عليه ، وهذا ما نجد انفسنا بدورنا مضطرين  
الى تكراره للمرة التسعمائة والتاسعة والتسعين ، ان يبقى كل شيء على حاله ، اذا  
لم يكن المقصود مجرد رغبة تقية .

ان لدينا هنا ، للمرة الاولى ، الشخص الأوحد ، سانشو ، الذي حصل مع  
الابتهاال المذكور اعلاه على وسام الفروسية ، وهو يمتلك الآن لقبه النبيل الجديد .  
أن سانشو يتوصل الى «**أوجديته**» بانتزاعه «**الانسان**» من رأسه . وحين يفعل  
ذلك يكف عن «**لا يفكر نفسه الا بالمقارنة مع آخر**» وعن «**الاعتراف بأن يكون أي**  
شيء فوق نفسه » . انه يصبح لا قرين له . اننا نصادف هنا مرة أخرى نفس وهم  
سانشو القديم الذي ينص على أن التصورات ، **الاكثار** ، «**المقدس**» - في صورة  
«**الانسان**» هنا - من دون حاجات البشر ، هي التي تشكل عامل المقارنة (ب) الوحيد ،

(ن) Kyrieleison باليونانية في النص الأصلي .

(ب) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الأصلي .

**الرباط الواحد بين الافراد . انه ينتزع فكرة من راسه ، وبذلك يصبح اوحده .**

وكيما يصبح « اوحده » بالمعنى الذي يقصده من الكلمة ، يجب قبل كل شيء ان يثبت لنا وجوده بصورة مستقلة عن جميع الشروط السابقة .

ص : ٤٧٠ : « لا يشكل الفكر الشرط المسبق لفكره ، بل انت . لكن هذا يعني انك تسلم بوجودك المسبق ! اجل المسبق لفكري انا . قبل فكري انا موجود . وبالتالي فانه يترتب على ذلك انه ليس ثمة فكرة تسبق فكري ، او ان فكري موجود بفون اي شرط مسبق . ذلك ان الشرط المسبق الذي اشكله انا بالنسبة الى فكري ليس شرطا يتمتع به الفكر ، ليس شرطا هو الفكر ، بل هو صاحب الفكر ، ولا يثبت سوى ان الفكر ليس شيئا آخر سوى — ملكية . »

« اننا على استعداد هنا للتسليم » بأن سانشو لا يفكر قبل ان يفكر ، وانه مثل أي انسان آخر ، بهذا المعنى ، كائن مفكر بدون شروط مسبقة . واننا لنسلم كذلك بأنه ليس ثمة فكرة تشكل الشرط المسبق لوجوده ، اي ليست الافكار هي التي خلقتها . واذا صرف سانشو النظر لحظة واحدة عن كل هذه البضاعة النافهة بين الافكار — الامر الذي لن يكون، نظرا لتشكيلته الهزيلة، على درجة كبيرة من الصعوبة — فانه تبقى اناه الحقيقية ، لكن اناه الحقيقية ضمن اطار الشروط القائمة للعالم الواقعي . وبهذه الطريقة فقد تخلص للحظة من الزمان من جميع المقدمات العقائدية، لكن المقدمات الحقيقية تبدأ الآن بالمقابل ، للمرة الاولى ، وجودها بالنسبة اليه . وان هذه المقدمات الحقيقية هي كذلك مقدمات مقدماته **العقائدية** التي سوف يصادفها من جديد في الحال ، شاء ذلك أم أبى ، مع الشروط الواقعية طالما ان المقدمات الحقيقية لم تتغير ، ومعها المقدمات العقائدية ، أو طالما يعترف بأن الشروط الفعلية تشكل مقدمات فكره ، الامر الذي سيقضي بصورة قاطعة على المقدمات العقائدية . وبما أن تطوره السابق والواسط البرلينية التي يماشرها قد قدمت المقدمات العقائدية للانانية المتفقة مع نفسها ، فانه يستطيع أن يتخيل ما شاء وجوده بدون شروط مسبقة ، لكنه سيظل أسير هذا الشرط ما دام عاجزا عن التغلب على مقدماته الحقيقية .

فلا يبرح سانشو، مثله كمثل معلم مدرسة حقيقي، ينشر «الفكر غير المشروط» المهيغلي الشهير ، أي الفكر بدون مقدمات عقائدية ، الذي لا يعطو كونه ، لدى هيغل أيضا ، مجرد رغبة تقية . ولقد حسب سانشو انه يستطيع أن يحقق ذلك بحيلة بارعة ، بل أن يفعل ما هو أفضل من ذلك إذ ينطلق بجثا عن الانا المجردة عن

المقدمات . لكن هذا وذلك أفلتا من قبضته على حد سواء .

يجرب سانشو الآن حظه بطريقة أخرى .

الصفحتان ٢١٤ ، ٢١٥ : « امضوا حتى النهاية في المطالبة بالحرية !  
» من ذا سوف يصبح حرا ؟ أنت ، أنا ، نحن . أحرار أم ؟ من كل  
شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن . وبالتالي فاني أنا له جميع الأشياء  
... ماذا يتبقى اذا تحررت من كل شيء لا يكون أنا ؟ أنا فقط ، ولا  
شيء الا أنا » .

ذلك كان اذن لب المشكلة !

طالب علم جوال ! ان الحادث يضحكني . « (٤٢١)

« كل شيء لا يكون أنت ، أنا ، نحن » ، تلك بالطبع ، مرة أخرى : فكرة  
عقائدية ، كالدولة ، والقومية ، وتقسيم العمل ، الخ . . . واذا ما أخضعت هذه  
الانكار مرة للنقد - وفي رأي سانشو ان هذا ما حققه من قبل بواسطة « النقد » ،  
يعني النقد النقدي - فانه يتخيل من جديد انه قد تحرر ايضا من اللولة الفعلية ،  
ومن القومية الفعلية ، ومن تقسيم العمل الفعلي ، وبنتيجة ذلك فان الانا ، التي  
هي « اللب » هنا ، التي « أصبحت حرة من كل شيء لا يكون أنا » - لا تبرح الانا  
المحررة من الشروط المسبقة ، مع كل الأشياء التي لم تنخلص منها بعد .

وعلى أية حال فاذا كان لابد الآن لسانشو أن يعالج مرة موضوع « التحرر »  
بوصفه الرغبة في التخلص ليس من المقولات فحسب ، بل من الاغلال الفعلية ، فان  
مثل هذا الخلاص سوف يفترض اذن بصورة مسبقة تفيرا مشتركا بينه وبين كتلة  
عريضة من الناس الآخرين ، وسوف يحدث تفيرا في الشروط العامة يسري مفعوله  
هو الآخر عليه وعلى الآخرين . ومن بعد فبالرغم من أن « اناه » « تبقى » بعد  
التحرر ، فانها سوف تكون بمثابة أنا مختلفة كلياً عن نشاط الآخرين ، عالما تفرقت  
أوضاعه ، وهو يشكل على وجه الضبط الشرط المسبق ، المشترك بينه وبين  
الآخرين ، لحرية وحريتهم ، وبذلك ينتهي طابع اناه الاوحد ، وفراقتها ،  
واستقلالها .

يجرب سانشو من جديد طريقا ثالثة :

ص : ٢٢٧ : « لا ينجم عارهم عن كونهم » ( اليهود والمسيحيين )  
« يستعملون بعضهم بعضا ، بل عن كونهم لا يفعلون ذلك إلا بصورة  
نصفية . لو كان في مقدورهم أن يكونوا اثنتين كاملين ، فقد كانوا  
يستعملون بعضهم بعضا بصورة كلية » .



ص : ٢٧٣ : « اذا كانت رغبة المرء تقتصر على حل التناقض . فلن يفقه اذن معناه الا بطريقة صورية جدا وهزيلة جدا . ان التناقض يستأهل بالاحرى أن تزداد حدته » .

ص : ٢٧٤ : « انتم لن تتوصلوا بعد الآن الى الاستمرار في اخفاء تناقضكم حين تعترفون به دون تحفظات وحين يؤكد كل امرئ نفسه ، من قمة رأسه حتى اخمص قدميه ، على أنه **أوحد** . . ان التناقض النهائي والاشد حسما - ذلك التناقض الذي يفصل الواحد عن الواحد - يمضي بصورة أساسية أبعد مما يسمى تناقضا عادة . . حين تكون اوحد ، فانك لا تملك بعد الآن شيئا مشتركا مع الآخرين ، بما في ذلك ، اذن ، الفوارق والعداوة . . ان التناقض يتلاشى في ... الانفصالية المطلقة ... التامة ، يعني الوجدانية . . »

ص : ١٨٣ : « لست **أريد** ان يكون لي شيء **خاصي** أو ان اكون شيئا **خاصا** يعطيني امتيازاً على الغير ، كما اني لا اقيس نفسي بالمقارنة مع الغير . . اني اريد ان اكون كل شيء أستطيع ان اكونه ، وان يكون لي كل شيء أستطيع الحصول عليه ، وماذا يعني ان يكون الآخرون أو يملكوا شيئا **مماثلاً** ؟ انهم لا يستطيعون ان يكونوا أو أن يملكوا شيئا مساوياً ، الشيء نفسه . اني لا أوذيهم مطلقاً أكثر مما أوذي الصخرة لانني اتفوق عليها من ناحية الحركة . اذا كان في مقهورهم الحصول عليه ، فانهم سوف يحصلون عليه . عدم الحاق الاذى بالآخرين ، هذا هو معنى المطلب الذي يقضي بعدم امتلاك أي امتياز . . . يجب على المرء الا يعتبر نفسه شيئا **خاصا** ، يهودياً أو مسيحياً مثلاً . وهكذا فاني لا اعتبر نفسي شيئا **خاصا** ، بل اعتبر نفسي **أوحد** ، وصحيح ان بي شهباً بالآخرين ، لكن هذا لا يصلح الا للمقارنة أو التفكير ؛ وعلى أية حال ، فالحقيقة اني نسيج وحدي ، **أوحد** . ليس جسدي جسدهم ، وليس روحي روحهم . اذا أنت حشرتهم في **القولتين المامتين** « **جسد** » و « **روح** » ، فتلك اذن هي **الكارثة** التي ليست لها علاقة البتة بجسدي وبروحي » .

ص : ٢٣٤ : « ان المجتمع البشري يسمى الى دماره بسبب من الانانيين ، لانهم لا يتصرفون حيال بعضهم بعضاً بوصفهم كائنات بشرية ، بل يتصرفون بانانية بوصفهم انا تعارض أنت متميزاً كلياً عن تلك الانا ومعادياً لها » .

ص : ١٨٠ : « فكان الفرد الواحد لا يجب أن ينشد على اللوام الآخر ،

وكان الواحد ليس مضطرا للتكيف مع الآخر حين يحتاج اليه . لكن الفارق هو أن الفرد الآن يتحدد بصورة فعلية مع فرد آخر ، بينما كان من قبل مرتبطا به برباط خارجي .

ص : ١٧٨ : « اذا كان كل منكم اوحدا ، فانكم تستطيعون عندئذ فقط ان تقيموا مع الآخرين علاقات على اساس ما انتم فعليا » .

فيما يتعلق يومهم سانشو عن تعامل الاوحدين « على اساس ما هم فعليا » ، من « اتحاد الفرد مع الفرد » ، وباختصار عن « الرابطة » ، فتلك مسألة قد بحثت من قبل بصورة وافية . وسوف تكفي هنا بالإشارة الى ما يلي : اذا كان كل واحد في الرابطة يعتبر الآخر على أنه موضوعه ، ملكيته ، ويعامله على هذا الاساس (راجع ص : ١٦٧ : ونظرية الملكية والاستغلال ) ، فان الامر على النقيض من ذلك في « الشرح » ( ويفان ، ص : ١٥٤ ) ، حيث حاكم جزيرة باراتايا يدرك ويعترف بأن الآخر يخص نفسه أيضا ، هو خاصته ، هو اوحدا ، وهو بهذه الصفة يصبح كذلك موضوع سانشو ، وأن لم يكن بعد الآن ملكية سانشو . وفي يأسه ، فان خشبة الخلاص الوحيدة بالنسبة اليه هي الفكرة غير المتوقعة بأنه « حين يفعل ذلك ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » ، وهي متعة « يحصل عليها ألف مرة في كل ساعة » ، وتزداد علوية من جراء الوعي العذب بأنه لم « يتلاش كليا » مع ذلك . وهكذا فان النتيجة التي تترتب على ذلك هي تلك الحكمة القديمة القاضية بأن كل واحد يوجد لنفسه وللآخرين .

فلنرجع الآن بيانات سانشو الطنانة الى مضمونها المتواضع الفعلي .

ان الصبغ الفخمة عن « التناقض » الذي يجب أن تزداد حدته ويدفع الى حدوده القصوى ، وعن تلك « الامتيازات » الخاصة التي لا يريد سانشو أن يحصل عليها ، تعود جميعا الى نفس الفكرة الواحدة . فسانشو يريد ، أو بالأحرى يعتقد أنه يريد أن يتم التعامل بين الافراد على صعيد شخصي خالص ، ألا يكون ثالث وسيطا لهذا التعامل ( راجع « المزاحمة » ) . ان الثالث هنا هو العنصر « الخالص » أو التناقض الخالص لا المطلق ، أي وضع الافراد في علاقاتهم ببعضهم بعضا ، المحدد بالشروط الاجتماعية القائمة حاليا . ومثال ذلك ان سانشو لا يريد فردين أن يكونا في « تناقض » مع بعضهما بعضا ، بوصفهما بورجوازيا وبروليتاريا ؛ انه يحتاج ضد هذا « العنصر الخاص » الذي « يمنح امتيازاً » الى البورجوازي على البروليتاري ؛ انه ليريد أن يدخلهما في علاقة شخصية خالصة ، أن يجعل منهما مجرد فردين يقيمان علاقات فيما بينهما . انه لا يأخذ بعين الاعتبار ان العلاقات الشخصية ، في إطار تقسيم العمل ، تتطور بصورة ضرورية وحتمية الى علاقات طبقية وتتلور بهذه

الصفة ، وبالتالي فان كل حديثه يتحول الى رغبة تقية يتوقع ان يطلقها حين يستحث أفراد هذه الطبقات على ان ينزعوا من رؤوسهم فكرة « تناقضهم » و « امتيازهم » « الخاص » . وفي جمل سانشو التي أوردناها اعلاه تدور الأمور حول شيء واحد فقط : **رأي الناس بأنفسهم ورأيهم ، ما يريدونه هم ، وما يريد هو .** ان « التناقض » و « المنصر الخاص » سوف يلغيان من جراء تعديل بطراً على « **الرأي** » و « **الإرادة** » .

وحتى ذلك التفوق الذي يملكه فرد من حيث هو فرد على الافراد الآخرين هو كذلك في يومنا نتاج للمجتمع وحين يتحقق لا بد ان يظهر في صورة امتياز ، كما بينا ذلك من قبل لسانشو فيما يخص الزاحمة . وفيما عدا ذلك ، فان الفرد بعد ذاته ، مأخوذاً بعين الاعتبار لذاته ، خاضع لتقسيم العمل الذي يجعل تطوره مختلاً ، ويقعده ، ويحدّه .

إلام يخلص في افضل الاحوال امتداد التناقض الذي يتحدث عنه سانشو والفاء الصفات الخاصة ؟ يخلص الى ما يلي : ان اوضاع الافراد يجب ان تتوحد مع سلوكهم حيال بعضهم بعضاً ، في حين ان فوارقهم المتبادلة يجب ان تتوحد مع تبايناتهم الذاتية (على الطريقة التي تتباين بها الذات التجريبية الواحدة من الذات الاخرى) . وان كلا هذين المطلبين اما ان يكونا ، كما هي الحال عند سانشو ، تورية ايدولوجية لا هو موجود ، لان علاقات الافراد ، في جميع الظروف ، لا يمكن ان تكون الا سلوكهم المتبادل ، بينما فوارقهم لا يمكن ان تكون الا تبايناتهم الذاتية . واما ان يكونا الرغبة التقية بأن يكون في مقدورهم ان يتصرفوا بطريقة معينة وأن يتميزوا عن بعضهم بعضاً بطريقة معينة بحيث لا يكتسب سلوكهم وجوداً مستقلاً كي يصبح علاقة اجتماعية مستقلة عنهم وبحيث لا تتخذ فوارقهم طابعاً موضوعياً مستقلاً عن الشخص ، وهو الطابع الذي اتخذته والذي لا تبرح تتخذه يومياً .

ان الافراد قد « انطلقوا من انفسهم » ، دائماً وفي جميع الظروف ، لكن بما انهم ليسوا **أوحدين** بمعنى أنهم لا يستطيعون غنى عن قيام علاقات فيما بينهم ، وبما ان **حاجاتهم** ، وبنتيجة ذلك طبيعتهم ، وطريقة تلبية حاجاتهم ، تجعلهم في تبعية لبعضهم بعضاً ( العلاقات بين الجنسين ، والمبادلة ، وتقسيم العمل ) ، فانه كان من **المحتم** ان تقوم علاقات فيما بينهم . وفيما عدا ذلك ، فقد كانوا يدخلون في علاقة ببعضهم بعضاً ليس بوصفهم انوات خالصة ، بل بوصفهم افراداً بلغوا مرحلة معينة من تطور قواهم الانتاجية وحاجاتهم ، وكانت هذه العلاقة تحدد بلورها الانتاج والحاجات ، ولذا فان سلوك الافراد الشخصي ، في سلوكهم المتبادل بوصفهم افراداً ، هو الذي خلق العلاقات الثابتة القائمة ولا يبرح يخلقها من جديد بصورة يومية .

ولقد دخلوا في علاقات ببعضهم بعضا وهم على ما هم عليه ، وانطلقوا « من انفسهم » وهم على ما هم عليه ، دونما اي اعتبار « لنظرتهم الى الحياة » . ان هذه « النظرية الى الحياة » - حتى نظرية الفلاسفة الزائفة - لا يمكن بكل تأكيد ان تحدد ، في جميع الاحوال ، الا بفعل حياتهم الفعلية . وبالتالي فانه يترتب على ذلك بصورة مؤكدة ان تطور المرء محدد بتطور جميع الآخرين الذين تقوم بينه وبينهم علاقة مباشرة او غير مباشرة ، وان الاجيال المختلفة من الافراد ، التي قامت علاقات فيما بينها ، تشترك في ان الاجيال اللاحقة تتحد في وجودها الطبيعي بالاجيال السابقة لها ، وان هذه الاجيال اللاحقة تراث القوى الانتاجية واشكال المبادلة التي كرسنها الاجيال السابقة لها ، وبذلك تتحدد بنية العلاقات التي تقوم بين الاجيال الراهنة . وباختصار ، فانه من الواضح ان تطورا يحدث ، وان تاريخ فرد وحيد لا يمكن ان يفصل عن تاريخ الافراد السابقين او المعاصرين ، بل هو على العكس من ذلك محدد بهذا التاريخ .

ان انقلاب هذه العلاقة الفردية الى تقيضها ، الى علاقة مادية خالصة ، والتمييز الذي يقيمه الافراد انفسهم بين الفردية والاحتمال - هذا كله ، كما بينا سابقا ، عملية تاريخية تتخذ في مراحل مختلفة من التطور اشكالا مختلفة ، اعظم حدة واكثر عمومية دائما . وفي العصر الحالي ، فان سيطرة الشروط المادية على الافراد ، وسحق الفردية من قبل الاحتمال ، قد اتخذتا شكلهما الاعظم حدة والاكثر عمومية ، الامر الذي القى على عاتق الافراد الموجودين مهمة محددة جدا ، الاستعاضة عن سيطرة الظروف القائمة والاحتمال على الافراد بسيطرة الافراد على الاحتمال والظروف القائمة . ليس مطلب العصر ، كما يتوهم سانشو ، « تطوير الذات » ، وهو ما صنعه كل فرد حتى الان دونما اي نصح من سانشو ، بل ان عصرنا يفرض علينا بالاحرى ان نتحرر من نمط تطور محدد تماما . ان هذه المهمة ، التي تليها الشروط الراهنة ، تتطابق مع تلك المهمة التي تستقيم في تنظيم المجتمع تنظيمما شيوعيا .

ولقد سبق لنا ان بينا اعلاه ان الفاء الطابع المستقل للظروف القائمة بالنسبة الى الافراد وخضوع الفردية للاحتمال ، واثقياد علاقات الافراد الشخصية للعلاقات الطبقية ذات الطابع العام ، الخ . محددان في آخر تعطيل بالفاء تقسيم العمل . ولقد بينا كذلك ان الفاء تقسيم العمل محدد هو نفسه بتطور التعامل والقوى المنتجة التي يجب ان تبلغ درجة من العمومية تصبح معها الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيودا ثقلها . ولقد بينا بالاضافة الى ذلك ان الملكية الخاصة لا يمكن الفاؤها الا بشرط انجاز تطور شامل للافراد ، لان الطابع القائم للتعامل والقوى المنتجة طابع شامل ، ولا يمكن الا لافراد متطورين بطريقة شاملة ان يتمثلوها ، يعني ان يحولوها الى تظاهرات حرة لحياتهم . ولقد بينا ان الافراد في الوقت الحاضر

**ملزومين** بالغاء الملكية الخاصة ، لان القوى المنتجة و اشكال التعامل قد بلغت مستوى عاليا من التطور بحيث اصبحت ، تحت سيطرة الملكية الخاصة ، قوى هدامة ، ولان التناقض بين الطبقات قد بلغ حده الاقصى . واخيرا ، لقد بينا ان الغاء الملكية الخاصة وتقسيم العمل بشكل يحد ذاته ذلك الاتحاد للأفراد على الاساس الذي خلقته القوى المنتجة الراهنة والتعامل على النطاق العالمي .

وفي قلب المجتمع الشيوعي ، وهو المجتمع الوحيد حيث لا يكون تطور الافراد الحر والاصيل عبارة جوفاء ، فان هذا التطور محدد على وجه الدقة بارتباط الافراد فيما بينهم ، وهو ترابط يستقيم جزئيا في المقدمات الاقتصادية وجزئيا في التضامن الضروري لتطور المجتمع الحر ، واخيرا في الطابع العمومي لمعالبة الافراد على اساس القوى المنتجة القائمة . وبالتالي فان المقصود هنا هم الافراد الذين بلغوا مرحلة معينة من التطور التاريخي وليس في حال من الاحوال الافراد الذين وقع الاختيار عليهم كيفما اتفق ، بصورة اعتباطية ، حتى دون اعتبار للثورة الشيوعية التي لا غنى عنها والتي هي يحد ذاتها شرط عام لتطورهم الحر . ان وعي الافراد لعلاقاتهم المتبادلة سوف يملك كذلك ، بكل تأكيد ، طابعا مختلفا كل الاختلاف ، وبالتالي سوف يكون بعيدا عن « مبدا المحبة » او التفاني بعده عن الانانية .

وهكذا فان « الوجدانية » المأخوذة بمعنى التطور الاصيل والسلوك الفردي، كما هو مبين أعلاه ، لا تفترض اشياء مختلفة كل الاختلاف عن الإرادة الطيبة والوعي السليم فحسب ، بل تفترض كذلك امورا هي بالضبط النقيض التام لاهام سانشو . فليست « الوجدانية » عنده اكثر من تزيين للشرط القائمة ، قطرة ضئيلة من بلسم معز للنفس المسكينة ، العاجزة ، التي جعلها العالم البائس شقية بائسة .

وان الامر سيان بالنسبة الى « فراقه سانشو » و « وحدانيته » . لسوف يتذكر هو نفسه ، اذا لم يكن قد « ضاع » كليا في « سلوانه العذب » ، ان تنظيم العمل في « رابطة الانانيين لشمثون » لا يقوم على تشابه الحاجات فحسب ، بل على تساويها ايضا . وانه ليفترض ضمنا لا حاجات متساوية فحسب ، بل نشاطا متساويا ايضا ، بحيث يستطيع الفرد الواحد ان يأخذ مكان الآخر في « العمل البشري » والكفاية الاضافية التي يتناولها الشخص « الاوحد » تكميلا لاجلحاته . على اي اساس ترتكز ان لم ترتكز على المقارنة بين العمل الذي يتجوه وعمل الآخرين . وقد نال اجرا افضل نظرا لتفوقه ؟ وعلى العموم كيف يستطيع سانشو ان يتحدث من الفردة حين يسمح للعالم بالبقاء . وهو واسطة للمقارنة التي تكتسب وجودا مستقلا في الممارسة . وحين يخضع نفسه له ، وطلبا للمقارنة مع الآخرين يسمح لنفسه ان يقاس بهذا المعيار العمومي ؟ وبنتيجة ذلك فانه لمن

الجلي تماما انه يكذب هو نفسه مذهبه عن الفردة . ليس شيء اسهل من تسميته المساواة والتفاوت والتشابه والتنافر منتجات للتفكير . وان الفردة هي كذلك تحديد ذهني يفترض فعل المقارنة كمقدمة له . وكي نبرهن على أن المقارنة ليست في حال من الاحوال تحديدا ذهنيا اعتباطيا خالصا ، يكفي ان نمطي مثالا واحدا فقط، **المثال ، عامل المقارنة (١)** الدائم للبشر والاشياء جميعا .

وفيما عدا ذلك فانه يمكن ان يكون للفردة معان مختلفة . وان المعنى الوحيد المقصود هنا ، ألا وهو « الوحدةانية » بمعنى الاصاله ، يفترض بصورة مسبقة ان نشاط الفرد الفريد في مجال معين يتميز عن فعالية انعكاسه . ان بيرسياني مغنية فريدة بالضبط لانها مغنية وهي تفرق مع مغنيات اخريات من قبل اناس قادرين على التعرف على فرادتها من خلال المقارنة المبينة على قدرة سماع طيبة وعلى الثقافة الموسيقية . ان غناء بيرسياني وتقيق ضفدع غير قابلين للمقارنة، على الرغم من ان المقارنة ممكنة حتى من هذا المجال ، لكنها سوف تكون مقارنة بين كائن انساني وضفدع ، وليس بين بيرسياني وهذا الضفدع الخاص . ولا يمكن الحديث عن مقارنة بين الافراد الا في الحالة الاولى ، اما في الحالة الثانية فالمقارنة تتناول النوع او إحدى صفات النوع الذي ينتسبون اليه . وثمة نوع ثالث للفردة — فردة غناء بيرسياني بالمقارنة مع ذيل ملذب — نتخطى عن دراسته لسانشو من اجل « متعته الذاتية » طالما أنه يجد ، على أية حال ، لذة كبيرة في « المحاكمة السخيفة »؛ لكن هذه المحاكمة السخيفة نفسها تملك شيئا من الواقعية في سخافة الشروط الراهنة . ان المال هو المقياس المشترك بين جميع الاشياء ، بما فيها اعظمها تنافرا .

وعلى أية حال ، فان فردة سانشو تنتهي الى نفس الصيغة الجوفاء التي تنتمي اليها وحدانيته . فلا يجب أن تتم المقارنة بين الافراد بمقياس عامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب أن تتحول المقارنة الى تباين ارادي ، أي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « الافكار الثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجربها المؤلفون التافهون وفلاسفة المقاهي ، تلك المقارنة التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بأن سانشو ليس برونو وأن برونو ليس سانشو . ومن جهة أخرى ، فمن المؤكد انه يجهل العلوم كليا ، هذه العلوم انني لم نتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الاهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا أهمية شاملة — علوم مثل التشريح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ .

(١) tertium comparationis ، باللاتينية في النص الاسلي .

على الرغم من ان هذه المقارنة السخيفة تملك هي نفسها شيئا واقعيا في سخف العلاقات القائمة في الوقت الراهن . ان المال هو الميار المشترك لجميع الاشياء ، حتى اكثرها تنافرا .

وعلى اي حال ، فان فرادة سانشو تنتهي الى نفس العبارة الجوفاء ، مثلها مثل وحدانيته . ان الافراد لن يقاسوا بعد الآن بعامل مقارنة مستقل عنهم ، بل يجب ان تتحول المقارنة الى تبابن ارادي ، أي الى التطور الحر لفرديتهم ، وهو الامر الذي يتحقق ، فضلا عن ذلك ، بانتزاعهم « أفكارا ثابتة » من رؤوسهم .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون ، التي تؤدي الى الاستنتاج العظيم بان سانشو ليس برونو وان برونو ليس سانشو . ومن جهة أخرى ، فمن المؤكد انه يجهل العلوم كليا ، هذه العلوم التي لم تتوصل الى تحقيق نجاحات بالغة الأهمية الا باجرائها المقارنة وتقريرها الفوارق في مجال الاشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعا ذا أهمية شاملة - علوم مثل التشریح المقارن ، وعلم النبات المقارن ، وعلم اللغة المقارن ، الخ . ان امما عظمى - الفرنسيين والأميركيين الشماليين والانكليز - تعتمد باستمرار الى المقارنة فيما بينها على صعيد النظرية والممارسة على حد سواء ، في المزاخمة وفي العلم . اما البقالون الصفار والبورجوازيون الصفار مثل الالمان الذين يخافون المقارنة والمزاخمة فيختبئون خلف درع الفرادة التي يزودهم بها صناع لصاقتهم الفلسفية . ولم يرفض سانشو ان يتهاون بأية مقارنة في مصلحتهم فحسب ، بل في مصلحته الخاصة أيضا .

في الصفحة ١٥ { يقول سانشو :

« ليس امرؤ قريئا لي » .

وفي الصفحة ٤٠٨ يوصف التعامل مع « أقراني » بحيث ينحل المجتمع في هذا التعامل بين الافراد .

« ان الطفل يفضل التعامل مع أقرانه على المجتمع » .

ومهما يكن من أمر ، فان سانشو يستعمل من حين لآخر تعبير « قريني » او « اللد » بمعنى « نفس الشيء » ، مثال ذلك الفقرة الواردة اعلاه من الصفحة ١٨٣ :

« لا يمكن ان يكونوا أو يملكوا شيئا مساويا ، نفس الشيء » .

وهنا ينتهي الى « تعبيرة الجديد » الاخير ، الذي يستخذه بصورة خاصة في « الشرح » .

ان الوحداية ، الاصاله ، تطور الفرد « الخاص » ، التي لا تحدث على سبيل المثال ، في رأي سانشو ، في جميع « الاعمال البشرية » ، بالرغم من ان أحدا لن

ينكر أن أي صانع موقد لن يبنيه « بنفس » الطريقة التي يبنيه بها آخر ؛ تطور الأفراد « الأوجد » الذي لا يحدث ، في رأي سانشو هذا نفسه ، في المجالين الديني والسياسي ، الخ ، ( انظر « علم الظواهر » ) ، بالرغم من أن أحدا لن ينكر أن أحدا من بين جميع أولئك الذين يؤمنون بالاسلام لا يؤمن به « بنفس » الطريقة التي يؤمن بها آخر ، وبهذا المعنى فإن سلوكه « أوجد » ، بالضغط كما أن أحدا من بين جميع المواطنين لا يتصرف « بنفس » السلوك حيال الدولة ، ولو لمجرد أن هذا السلوك سلوكه هو وليس سلوك شخص آخر - كل هذه « الوجدانية » التي يمتدحها سانشو كثيرا ، والتي تتميز جدا من « المشابهة » ، من هوية الشخص ، بحيث لا يرى سانشو في جميع الأفراد الذين عاشوا حتى هذا الحين سوى « نماذج » النوع - هذه هي تتلاشى كي تترد هنا الى هوية الشخص مع نفسه ، مثلما يقررها البوليس ، الى حقيقة أن الفرد الواحد ليس هو الآخر . وهذا سانشو ، هذا المعقل الذي كان على أهبة الاستيلاء على العالم بمنف العاصفة ، يسقط الى مستوى كاتب في مكتب للجوازات .

في الصفحة ١٨٤ من « الشرح » يروي بحماسة زائدة ومنفعة ذاتية عظمى انه لا يشبع حين ياكل امبراطور اليابان ، لأن معدته ومعدته امبراطور اليابان « وحدوان » ، « فريدتان » ، أي ليستا نفس المعدة . وإذا كان سانشو يعتقد انه بهذه الطريقة قد ألقى العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حتى ذلك الحين أو حتى قوانين الطبيعة فقط ، فإن سداجته لعظيمة اذن بصورة تتجاوز كل حد ، وهي تنشأ بكل بساطة من كون الفلاسفة لم يصفوا العلاقات الاجتماعية على أنها العلاقات المتبادلة لهؤلاء الأفراد التماثلين مع بعضهم ، ولا قوانين الطبيعة على أنها الروابط المتبادلة بين هذه الاجسام المحددة أو تلك .

ويعرف الناس جميعا التعبير الكلاسيكي الذي أعطاه ليبنز لهذا المبدأ القديم ( الذي نجده في الصفحة الاولى من أي كتاب فيزياء تحت اسم نظرية لا نفوذية الاجسام ) :

« وعلى أية حال ، فإن كل موند يختلف بالضرورة عن أي موند آخر ؛ ذلك انه لا يوجد قط في الطبيعة شيان متماثلان بصورة دقيقة . » (1)  
(Principia Philosophia seu Theses, etc).

ان وجدانية سانشو تنحط هنا الى مرتبة صفة يشاطر فيها كل قملة وكل حبة وصل .

ذلك اعظم تكذيب يمكن أن توجهه فلسفته الى نفسها في آخر الامر : ان ما يستطيع كل ساذج ريفي وكل عريف في الشرطة أن يتحققا منه ، الا وهو أن برونو ليس سانشو ، هذا ما اعتبره احدى اكتشافاتها العظمى ، كما تعتبر معجزة حقيقية

(1) باللاتينية في النص الاصلي .



وجود هذا الاختلاف .

وهكذا فإن «المرحى النقدية» لصاحبنا «المفكر القدير» قد تحولت الى مزموه  
لا شأن للنقد فيه .

. . . . .

بعد هذه المغامرات جميعا يبحر صاحبنا حامل الدروع « الإوحد » من جديد  
الى ميناء كوخه الاصلي . وان زوجته ، شيخ عنوان كتابه ، لتندفع الى لقائه «بكل  
حبور» . وان اول سؤال تطرحه هو : كيف حال الحمام ؟  
ويرد سانشو : أفضل حالا من سيده .

شكرا لله على ما أسداه لي من خير . لكن اخبرني الآن ، يا صديقي ، ماذا  
جئيت من ربيع من تجواك ؟ أي ثوب جديد جئتني به ؟  
ويرد سانشو : لم أجلب معي شيئا من هذا القبيل ، لكني أجلب « العدم  
الخالق ، العدم الذي انطلقا منه ، أنا الخالق ، أخلق جميع الأشياء » . وهذا يعني  
انك سترينني في قدرة أحد آباء الكنيسة ورئيس أساقفة جزيرة ، بل إحدى أفضل  
الجزر التي يمكن مصادفتها .

شكرا لله ، يا كنزي ، وليكن ذلك عاجلا ، لاننا في حاجة الى ذلك بكل تأكيد .  
لكن ما هذه الجزيرة التي تتحدث عنها ؟ اني لم افهم ذلك .

ويرد سانشو : ليس العسل طعاما للخنزير . لسوف ترين ذلك بنفسك  
في حينه ، يا امرأة . لكنني استطيع منذ الآن ان اخبرك بأنه لا شيء في العالم ابعت  
على السرور من شرف ان ينشد المرء المغامرات بوصفه اناثيا متفقا مع نفسه  
وبوصفه السيد صاحب المحيا الحزين . وصحيح ان معظم هذه المغامرات لا  
« تبلغ غايتها الأخيرة » بحيث يتم « ارضاء المطلب الانساني » ( كما هي رغبة الكائن  
البشري (أ) ) ، ذلك ان تسعا وتسعين مغامرة من كل مائة مغامرة تخفق وتسلك طريقا  
شائكا . اني اعرف ذلك من خبرتي ، لاني خدعت في بعض هذه المغامرات ،  
ورجعت الى داري من بعضها الآخر وقد تعرضت للضرب والجلد . لكنه شيء  
رائع بالرغم من هذا كله ، لان المطلب « الإوحد » يلبي دائما في جميع الاحوال حين  
يضرب المرء على وجهه عبر التاريخ بأسره ، مستشهدا بجميع الكتب في حجرة  
القراءة في برلين ، مقيما مخيمه الايتمولوجي في سائر اللغات ، مزورا الحقائق  
التاريخية في جميع البلدان ، متحديا بكل تبجح جميع الابالسة ، والشياطين ،  
والفيلان ، والجنيات ، و « الاشباح » ، متماسكا بالخرافق مع جميع آباء الكنيسة  
والفلاسفة ، ومع ذلك متحملا في النهاية تبعات هذه الامور جميعا بشخصه وحده  
( راجع سرفانتس ، الكتاب الاول ، الفصل ٥٢ ) .

tan como el hombre querria ، بالاسبانية في النص الاصلي .

(١)

## ٢- الشرع الداعي (٢٢٢)

بالرغم من ان سانشو قد راودته مختلف اصناف « الشكوك » ذات مرة ، أيام معاناته الل ( سرفانتس ، الفصلان ٢٦ و ٢٧ ) بشأن الاستفادة من رتبة اكليزيكية ذات دخل ، فقد قرر مع ذلك ، بعدما اطال التفكير في الظروف المتبدلة وفي كون وظيفته القديمة كخادم في اخوية دينية قد هيأته من أجل هذه الرتبة الجديدة ، قرر أخيراً ان « ينتزع من راسه » هذه الشكوك . ولقد أصبح رئيس أساقفة جزيرة بلاراتاري وكاردينالا ، وبهذه الصفة جلس بطلمة مهيب ووقار فوق اكليزيكي بين المتقدمين في مجلسنا . واننا لنعود الآن ، بعد الفصل الطويل من « الكتاب » ، الى هذا المجلس .

صحيح أننا نجد « الاخ سانشو » في مركزه في الحياة قد تغير حتى درجة كبيرة . انه يمثل الآن الكنيسة الظافرة ، بصورة متعارضة مع الكنيسة المناضلة التي كان عضواً فيها من قبل . ان وقاراً مهيباً قد أعقب التجمعات الحرة في « الكتاب » ؛ ان « شترنر » قد اتخذ مكان « الانا » . وان هذا لبين مدى صحة المثل الفرنسي القائل : **ليس بين السمو والسفخ إلا خطوة واحدة** (١) . ومنذ أصبح ابا كنسيا وجمل بكتب رسائل رعوية ، فان سانشو لا يسمى نفسه الا « شترنر » . لقد تعلم هذه الطريقة « الودعاء » في الانسياق مع المتعة الذاتية من فيورباخ ، لكن هذا لا يلائمه لسوء الحظ أكثر مما يلائم العزف على المزمار حمارة . وحين يتحدث عن نفسه في صيغة المجهول ، فان الجميع يرون ان سانشو « الخالق » يخاطب « خليقته » شترنر بصيغة المجهول ، كما يخاطب صف ضابط بروسي جنوده (٢٢٢) ، ويجب الا يخلط بينه وبين قصير في حال من الاحوال . . وان الانطباع ليمتد على مزيد من الضحك لان سانشو لا يرتكب هذا التهاوت الا لينافس فيورباخ : ان « المتعة الذاتية » التي يحققها سانشو في تمثيل دور الرجال العظام تصبح هنا **وغملاً عنه** (ب) متعة للآخرين .

ان الشيء « **الخاص** » الذي يأتي به سانشو في « شرحه » ، بقليل ما لم « نستهلكه » من قبل في الفصل العارض ، يستقيم في امتاعنا بمجموعة جديدة من

(١) qu'il n'a qu'un pas du sublime au ridicule ، بالفرنسية في النص الاصل

(ب) malgré lui ، بالفرنسية في النص الاصل .

الالحان المتغيرة على الفكرة الرئيسية المألوفة التي سبق العزف عليها بمثل تلك الرتبة المضجرة في « الكتاب » . ان موسيقى سانشو ، التي لا تعرف ، مثلها مثل موسيقى كهنة الاله الهندي فيشنو ، سوى نفقة واحدة ، تعزف هنا بنغم أعلى عدة درجات . بيد ان مفعولها المخفر يظل هو نفسه طبعا . هكذا على سبيل المثال يستأنف التعارض بين « الاناني » و « المقدس » من جديد ، لكن هذه المرة تحت لافتات « باعث على الاهتمام » و « غير باعث على الاهتمام » ، ومن بعد « باعث على الاهتمام » و « باعث على الاهتمام في المطلق » : ويعجن هذا التعارض ويعيد عجنه كما يفعل الخيلز بعجنه ، وهو ابتكار لا يمكن على اية حال ان يثير الاهتمام الا لدى عشاق الخبز غير المخمر ، خبز الفطير في اللغة العامية .

ومن المؤكد انه يجب على المرء الا يلوم يورجوازيا صغيرا برلينيا « مثقفا » لانه حول الشخص صاحب العلاقة الى موضوع باعث على الاهتمام بواسطة حيلة ادبية . ان جميع الاوهام التي ابتدعها « معلمو المدارس » ، وفقا للفكرة المدللة عند سانشو ، تظهر هنا « بوصفها مصاعب - شكوكا » قد « خلقها الفكر وحده » ، و « من واجب النفوس المسكينة التي انخدعت بهذه الثروة وتعثرت بهذه الشكوك . . أن تتقلب عليها » بفعل « عدم الاكتراث » [ الانتزاع الشهير من الرأس ] ( ص : ١٦٢ ) . ويعقب ذلك « بحث » لمعرفة ما اذا كانت « الشكوك » يجب ان تنتزع من رأس المرء « بالتفكير » او « بعدم الاكتراث » وممزوفة متمهلة نقدية - اخلاقية ينوح فيها على السلم الموسيقي الثانوي : « يجب الا يعاق عمل الفكر بالجلد الصاحب مثلا » ( ص : ١٦٦ ) .

وكي تطمئن أوروبا ، وعلى الاخص انكلترا العجوز الشابة الحزينة (١) ، التي هي عرضة للاضطهاد ، فان سانشو لم يستقر كيفما اتفق على **مقعد القلوب** (ب) الرسولي حتى اصدر من هذه النياقة الرسالة الرعوية المتسامحة التالية :

« ليس المجتمع المدني عزيزا على شترنر في حال من الاحوال ، وليس في نيته مطلقا توسيمه بحيث يتلع الدولة والمائلة » . ( ص : ١٨٩ ) .

فليذكر السيد غوبدن والسيد دونوايه هذا الامر جيدا .

ويأخذ سانشو في الحال ، بحكم منصبه كرئيس للاساقفة ، زمام الشرطة الروحية في يده ، وفي الصفحة ١٥٣ يوبخ هيس على تشوشاته « غير المشروعة » التي تصبح اهلا للعقوبة اكثر فاكثر بقدر ما تعظم الجهود التي يبذلها شيخنا الكنسي باستمرار من اجل تقرير الهوية . وكيفا يبرهن لهيس هذا نفسه ان

(١) old merry and young sorry England ، في الانكليزية بالنسب الاملي .

(ب) chaise percée ، بالفرنسية في النص الاصلي .

« شترنر » يملك أيضا « بطولة الكذب » ، هذه الصفة القويمة للاناني المتفق مع نفسه ، فانه يفني في الصفحة ١٨٨ : « لكن شترنر لا يقول **مطلقا** - على النقيض مما يجعله هيس ينطق به - ان كل خطيئة الانانيين السابقين انما كانت منطوية في كونهم لم **يعوا** انانيتهم حتى الآن » . راجع « علم الظواهر » و « الكتاب » بكامله . اما الصفة الاخرى للاناني المتفق مع نفسه - السذاجة - فانه يكشفها في الصفحة ١٨٢ حيث « لا يخالف » راي فيوريخ بان « **الفرد** شيوعي » . وفي الصفحة ١٥٤ يقرع جميع ناقديه الادبيين - بحكم سلطته البوليسية دائما - لانهم « لم يتمموا في فكرة الانانية كما **يتصورها** شترنر » . وفي الحقيقة انهم ارتكبوا جميعا خطيئة الاعتقاد بان الانانية الفعلية هي المقصودة ، في حين لم يكن المقصود سوى « فكرة » شترنر عنها .

وان « الشرح الدفاعي » يثبت كذلك قدرة سانشو على ان يلعب دور الاب الكنسي بالابتداء بعملية نفاق :

« ان ردا مقتضيا قد يكون ذا فائدة ، ان لم يكن النقاد الادبيين الذين اتيت على ذكرهم ، فعلى الاقل لقراء الكتاب الآخرين » ( ص : ١٤٧ ) .

وان سانشو ليزعم هنا انه متفان ويؤكد انه على استعداد للتضحية بوقته القيم من اجل « منفعة » الجمهور ، على الرغم من انه يؤكد لنا في كل مكان انه يضع نصب عينيه دائما منفعته الخاصة وحدها ، وعلى الرغم من انه لا يسعى هنا سوى لاتخاذ جلده الاكثريكي فحسب .

وبذلك فقد انتهينا من العنصر « الخاص » الذي جلبه « الشرح » . ومهما يكن من امر ، فان « الاوحد » ، الذي يرد كذلك في « الكتاب » في الصفحة ٤٩١ ، قد احتفظنا به حتى الآن بصورة احتياطية ليس من اجل « منفعة القراء الآخرين » بقدر ما احتفظنا به من اجل منفعة « شترنر » الخاصة . ان بدا تفلس الاخرى ، وهو ما يترتب عليه بصورة لا جدال فيها ان « الفرد شيوعي » .

ان احدى المهمات الاصعب بالنسبة الى الفلاسفة هي النزول من عالم الفكر الى العالم الواقعي . ان **اللفة** هي الواقع المباشر للفكر . وكما ان الفلاسفة منحوا الفكر وجودا مستقلا ، كذلك لا بد لهم ان ينسبوا الى اللفة وجودا مستقلا ليجعلوا منها ميدانهم الخاص . وهذا هو سر اللفة الفلسفية حيث الافكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص . ان قضية النزول من عالم الافكار الى العالم الواقعي تتحول الى قضية الانتقال من اللفة الى الحياة .

ولقد بينا ان الافكار تكتسب وجودا مستقلا بنتيجة الوجود المستقل الذي ينسب الى ظروف الافراد والعلاقات القائمة ما بينهم . ولقد بينا انه اذا كان الايدولوجيون والفلاسفة يعنون بهذه الافكار على وجه الحصر وبصورة منهجية ، الامر الذي يؤدي الى تنهيج هذه الافكار ، فانما ذلك نتيجة لتقسيم العمل ، وان الفلسفة الالمانية بصورة خاصة هي نتيجة للبنية البورجوازية الصغيرة لالمانيا . وليس على الفلاسفة الا ان ينقلوا لفتهم الى اللغة العادية التي استخلصت منها كي يعترفوا بانها لا تعدو كونها اللغة المشوهة للعالم الواقعي وكي يتحققوا من انه لا اللغة ولا الافكار تشكل بعد ذاتها مجالا خاصا، وانها ليست سوى **تظاهرات للحياة الفعلية** .

ان سانشو ، الذي ينبع الفلاسفة في السراء والضراء ، لا بد بالضرورة ان ينشد **حجر الفلاسفة** : وتربيع الدائرة ، واكسير الحياة ، او ينشد « كلمة » تملك بصفاتها كلمة القوة المجانبية على ان تفتح له الطريق المؤدي من ميدان اللغة والافكار الى الحياة الفعلية . ولقد تلوث سانشو حتى درجة كبيرة بعشورته الطويلة مع دون كيشوت بحيث يخفق في ملاحظة ان هذه « الرسالة » ، هذه « الدعوة » التي يعتبرها رسالته ، دعوته ، ليست الا نتيجة لايمانه الاعمى بالكتب الفلسفية الثقيلة للتطواف الفرسانى .

ويبدأ سانشو بان يبين لنا مرة اخرى سيطرة المقدس والافكار في العالم ، هذه المرة في الشكل الجديد لسيطرة اللغة او العبارة . ومن المؤكد ان اللغة تصبح عبارة جوفاء حالما تغطى وجودا مستقلا .

وفي الصفحة ١٥١ ، يسمي سانشو العالم الحديث « عالم العبارات ، عالما كانت الكلمة في بدايته » . وانه ليصف بمزبدم التفصيل الحافز الى مطاردته الكلمة السحرية :

« يسمى التأمل الفلسفي لان يجد **محمولا** يكون **عموميا** حتى درجة عظيمة بحيث يتضمن جميع الافراد ... وكما يتضمن هذا المحمول جميع الافراد حقا ، يجب على كل فرد ان يظهر فيه على انه ذات ، يعني ليس **كما هو فحسب** ، بل **كمن هو ايضا** » ( ص : ١٥٢ ) .

وبما ان التأمل « ينشد » مثل هذه المحمولات ، التي اشار اليها سانشو من قبل عندما تحدث عن الدعوة ، والمصير ، والواجب ، والنوع ، الخ ، فان البشر الفعليين بالتالي قد « نشلوا » انفسهم حتى الآن « في الكلمة » في اللوغوس ، في المحمول « ( ص : ١٥٣ ) . فحتى الآن كان **الاسم** يستخدم حين يرغب المرء في ان يعبر ، في اطار اللغة ، فردا من فرد آخر ، بوصفه شخصا مماثلا فحسب .

لكن سانشو لا يرضى بالاسماء العادية ؛ فلما كان التأمل الفلسفي قد عين له مهمة ايجاد محمول عام جدا بحيث يتطوي على كل فرد على انه ذات ، فانه ينشد الاسم الفلسفي ، المجرد ، « الاسم » الذي هو فوق جميع الاسماء ، اسم الاسماء ، الاسم القولة الذي يميز ، على سبيل المثال ، سانشو من برونو ، ويميز كليهما من فيورباخ ، بصورة دقيقة كما تفعل اسماؤهم الخاصة ، وهو في الوقت نفسه يناسب ثلاثهم جميعا مثلما يناسب جميع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية ، وهو ابتكار سوف يدخل اعظم الاضطراب على السندات ، وعقود الزواج ، الخ . ، ويضع حدا بضربة واحدة لجميع مكاتب التسجيل وكتاب العدل . ان هذا الاسم العجائبي ، هذه الكلمة السحرية ، التي تلفظ في اللغة موت اللغة ، هذا الجبر الحميري الذي يقود الى الحياة ، هذه الدرجة العليا من السلم السماوي الصيني هو - **الواحد** . وان الخصائص العجائبية لهذه الكلمة ترتل في المقطوعات الشعرية التالية :

« ان الواحد يجب الا يكون سوى تلك الطريقة الاخيرة ، المائنة ، من اجل التعبير عن انت وانا ، لك ولي ، يجب الا يكون سوى ذلك البيان الذي يتحول على حين غرة ويصبح تأكيدا ؛  
 « تأكيدا ليس هو تأكيدا بعد الآن ،

« تأكيدا صامتا ، تأكيدا ايك . » ( ص : ١٥٣ ) .

« ما لم يتم التعبير عنه هو الشيء الجوهرى عنده ( الواحد ) » ( ص : ١٤٩ ) .

انه « بلا تحديد » ( المصدر نفسه ) .

« انه يشير الى مضمونه الكامن خارج المفهوم وما وراءه » ( المصدر نفسه ) .

انه « مفهوم بلا تحديد وليس ثمة مفاهيم اخرى يمكن ان تجعله اكثر تحديدا » ( ص : ١٥٠ ) .

انه « التمييز » الفلسفي للاسماء الدنيوية . ( ص : ١٥٠ ) .

« ان الواحد كلمة منفصلة عن الفكر .

« انه لا يملك اي مضمون فكري » .

« انه يعبر عن كائن » « لا يمكن ان يوجد مرة اخرى ، وبنتيجة ذلك لا يمكن التعبير عنه ايضا ؛

« لأنه إذا كان في الإمكان التعبير عنه فعليا وكليا . فإنه سوف يوجد  
إذن مرة ثانية ، سوف يوجد في التعبير عنه » ( ص : ١٥١ ) .

وبعدما غنى على هذا الفرار خصائص هذه الكلمة ، فإنه يحثي في المقطوعات  
الشعرية التالية النتائج الحاصلة من اكتشاف قوتها المعجائية :

- « ان الاوحد نهاية مملكة الافكار المطلقة وخاتمتها » ( ص : ١٥٠ ) .
- « انه حجر الزاوية لعالم العبارات الخاص بنا » ( ص : ١٥١ ) .
- « انه المنطق الذي ينتهي الى خاتمة حين يصير عبارة » ( ص : ١٥٢ ) .
- « في الاوحد يمكن للعلم ان ينحل في الحياة .
- « لان ما كان موضوعا بالنسبة اليه يصبح هذا الفرد او ذلك ،
- « الذي لا ينشد نفسه بعد الآن في الكلمة ، في اللغوس ، في المحمول . »
- ( ص : ١٥٣ ) .

وصحيح ان سانشو حصل من نقاده الادبيين على التجربة الاليمة التي جعلته  
يعرف ان الاوحد يمكن ايضا ان « يثبت في صورة مفهوم » . و « ان هذا ما يفعلسه  
خصومه » ( ص : ١٤٩ ) . الذين يعارضونه بشدة بحيث لا يشعرون البتة بالمفعول  
السحري المتوقع للكلمة السحرية . بل يفنون بدلا من ذلك كما في الاوبرا : ليس  
الامر كذلك ، ليس الامر كذلك (1) ! وان سانشو ليتحول بصورة خاصة ، بغضب  
عظيم ورصانة مهيبة ، ضد صاحبه دون كيشوت - شيليفا . لان اساءة الفهم  
عند هذا الاخير تفترض بصورة مسبقة « عصيانا » مكشوفنا وتكرانا تاما لمركزه  
بوصفه « خليفة » .

« لو ان شيليفا فهم ان الاوحد ، بوصفه العبارة او المقولة الفارغة كليا  
من اي مضمون ، يكف من جراء ذلك عن كونه مقولة ، قلعله كان  
يستطيع ان يعترف به على انه اسم ذاك الذي لا يملك بعد اسما  
بالنسبة اليه » ( ص : ١٧٩ ) .

---

( ٢ ) ce n'est pas ça, ce n'est pas ça ! ، بالفرنسية في النص الاصل .

وبالتالي فان سانشو يمتدح هنا بكل وضوح بأنه ودون كيشوته يسعيان الى نفس الهدف الواحد ، مع هذا الفارق الوحيد ، ألا وهو ان سانشو يتخيل أنه اكتشف فعليا نجمة الصباح الحقيقية ، في حين ان دون كيشوت ، وهو لا يبرح غارفا في الظلمة ،

uf dem wildin leber - mer

der grunt - lösen werde swebt (١)

وكان فيوريخ يقول في كتابه **فلسفة المستقبل** ، ص : ٤٩ :

« ان الوجود ، القائم على اساس المعميات الخالصة ، هو من جراء ذلك شيء معمي أيضا. أجل ، انه الممي الذي في غاية الجودة . هناك حيث تنتهي الكلمات ، هناك فقط تبدأ الحياة ، هناك فقط ينكشف سر الوجود » .

لقد وجد سانشو الانتقال من الواضح الى الممي ، لقد وجد الكلمة التي هي في وقت واحد اكثر واقل من كلمة .

لقد رأينا ان كل قضية الانتقال من الفكر الى الواقع ، وبالتالي من اللغة الى الحياة ، لا وجود لها الا في الوهم الفلسفي فحسب ، يعني لا تسونج لها الا من أجل الوعي الفلسفي وحده ، الذي لا يستطيع على الأرجح ان يرى بوضوح طبيعة واصل انفصاله الظاهري عن الحياة . ان هذه القضية العظمى ، بقدر ما تغفلت في اذهان ايدولوجيينا ، قد كان لا بد بكل تأكيد ان تنتهي اخيرا الى احدى هذه الرحلات الفرسانية التائهة بحثا عن كلمة تشكل ، بوصفها **كلمة** ، الانتقال موضوع البحث ، تكف بوصفها كلمة عن ان تكون مجرد كلمة ؛ كلمة تدل بطريقة فوق لنوبة عجيبة الى طريق الخروج من اللغة الى الشيء العقلي الذي ترمز اليه ، وباختصار تلعب بين الكلمات نفس الدور الذي يلعبه الله — الانسان القادي بين البشر في الاسطورة المسيحية . ان ذلك الفيلسوف الذي يملك — من بين جميع الفلاسفة ، الدماغ الاكثر فراغا وشحا لم يكن له بد من ان « ينهي »

(١) يسبح في البحر الكبدى التوحش لسانم لا يسبر غوره . مايستركينورات لون وويديبورغ :

Diu guldin Smitte ، المقطع ١٤٣ ، والبحر الكبدى بحر اسطوري متجلد تنعثر المراكب فيه وتوقف عن الحركة .



الفلسفة باعلان ان عدمه الايديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة وبالاحتفال بذلك بوصفه الدخول الظاهر الى الحياة « الجسدية » . لقد كان هذا العدم الايديولوجي الفلسفي النزعة يشكل ، بحد ذاته ، نهاية الفلسفة بصورة مسبقة ، بالضبط مثلما كانت لغته غير المنطوقة تشكل نهاية كل لغة . ولقد كان لانتصار سانشو سبب آخر : فمن بين جميع الفلاسفة ، كان هو اقلهم معرفة بمعطيات العالم الواقعي بحيث ان المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر اثر للاتبط بالواقع ، وبذلك آخر اثر للمعنى :

فامض الآن اذن ، ايها الخادم الوديع والامين سانشو ، امض أو بالاحرى اركب ظهر حمارك الى متعتك الذاتية الوحداء و « استهلك » « اوحده » حتى الحرف الاخير منه ، هذا الذي سبق لكالدبيرون ان انشد القابه المعجائبية وقوته وشجاعته في الكلمات التالية (٢٢) :

#### الواحد -

El valiente Campeon  
El generoso Adalid,  
El gallardo Caballero,  
El ilustre Paladin.  
El siempre fiel Cristiano,  
El almirante felis  
De Africa, el Rey soberano  
De Aleandria, el Cadé  
De Berbéria, de Egypto el Cid  
Morabito, y gran Senôr  
De gerusalem (٢١)

« وختاما ، ربما لن يكون من غير اللائق أن نذكر « سانشو ، سيد اورشليم العظيم » ، بنقد « سرفانتس لسانشو في دون كيشوت » ، الفصل العشرين ، ص : ١١ ، طبعة بروكسل ، ١٦١٧ . ( راجع « الشرح » ص : ١٩٤ . )

(٢) المقاتل الجسور ، القائد الكريم ، الفارس الشهم ، النصر الأشهر ، المسيحي الصادق ابدا ، أميرال إفريقيا السعيد ، ملك الاسكندرية المطلق ، قاضي اراضي البرابرة ، سيد مصر ، ولي ومسيد اورشليم العظيم .



## خاتمته مجمع لايزغ

ان القديس برونو والقديس سانشو ، المدعو ماكس ايضا ، بعدما طردا جميع معارضيه من المجلس ، قد عقدا تحالفا ابديا وانشدا هذه الاغنية الثانية المؤثرة ، وهما يهزان رأسيهما بود الواحد للآخر مثل موظفين امبراطوريين كبيرين .

### القديس سانشو

« ان الناقد هو الناطق الحقيقي باسم الجماهير ... انه اميرها وقائدها العام في حرب التحرر ضد الانانية » ( « الكتاب » ، ص : ١٨٧ ) .

### القديس برونو

« ان ماكس شترنر هو الزعيم والقائد العام لجيش الصليبيين » ( ضد النقد ) . « وهو في الوقت نفسه اشد القتالين جميعا بأسا وجسارة » . ( « ويفان » ، ص : ١٢٤ ) .

### القديس سانشو

« ننتقل الآن الى تقديم الليبرالية السياسية والاجتماعية امام محكمة الليبرالية الانسية او النقدية » ( اي النقد النقدي ) . ( « الكتاب » ، ص : ١٦٣ ) .

### القديس برونو

« ان الليبرالي السياسي الذي يرغب في تحطيم الارادة الذاتية (١) ، والليبرالي الاجتماعي الذي يرغب في تدمير الملكية (٢) ، ينهاران جميعا حين يجابهان الاوحد وملكيته . انهما ينهاران تحت الحد النقدي » ( اي المروق من النقد ) « للاوحد » . ( « ويفان » ، ص : ١٢٤ ) .

---

(١) تلاعب بكلمة «eigen» - خاص ، خصوصي ؛ «Eigenwille» الارادة الذاتية ،

«Eigentum» - ملكية .

### القديس سانشو

« ليس نعمة فكر في مأمن من النقد ، لان النقد هو الفكر المفكر بالذات ..  
النقد او بالاحرى هو » ( اي القديس برونو ) . ( « الكتاب » ، ١٩٥ ،  
١٩٩ ) .

### القديس برونو ( يقاطمه منحنيا )

« ان الليبرالي النقدي وحده ... لا يسقط [ امام ] النقد لانه هو نفسه  
[ الناقد ] » ( ويفان ، ص : ١٢٤ ) .

### القديس سانشو

« ان النقد ، والنقد وحده ، على مستوى العصر . ولا جدال في أن النقد  
هو اكمل النظريات الاجتماعية ... ففيه يبلغ مبدأ المحبة المسيحي ،  
المبدأ الاجتماعي الحقيقي ، تعبيره الاتقى ، وتجري آخر تجربة ممكنة من  
أجل تحرير الانسان من حصريته [و] غريزته المنفرة ؛ انه صراع ضد  
الانانية في شكلها الأبسط ، وبالتالي في شكلها الأصلب » . ( « الكتاب » ،  
ص : ١٧٧ ) .

### القديس برونو

« هذه الانا هي ... اكتمال عصر تاريخي سابق ونقطة القمية . ان الاوحد  
هو الملجأ الاخير في العالم القديم ، المخبأ الاخير الذي يستطيع العالم القديم  
أن يشن هجومه منه » على النقد التقدمي ... « هذه الانا هي الانانية  
الاشد تطرفا والاشد عنفوانا والاكثر جبروتا للعالم القديم » ( اي  
للمسيحية ) ... « هذه الانا هي الجوهر في صلابته الأصلب » .  
( ويفان ، ص : ١٢٤ ) .

بعد هذا الحوار الودي ، يحل شيخا الكنيسة الكبيران المجلس . ومن ثم  
يتصافحان في صمت . ان الاوحد « ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب » دون أن  
« يضيع كليا » على أية حال ، والناقد « يتسم » ثلاث مرات ، ومن بعد « يمضي  
في سبيله بصورة لا تقاوم ، وإثقا بالنصر وظافرا » .

المجلد الثاني

[نقد الاشتراكية الألمانية  
في أشخاص  
أنبيائها المختلفين]



# الاشتراكية الحقيقية

ان العلاقة (٢٢٥) بين الاشتراكية الالمانية والحركة البروليتارية في فرنسا وانكلترا هي نفس العلاقة التي صادفناها في المجلد الاول (راجع «القديس ماركس» «الليبرالية السياسية» ) بين الليبرالية الالمانية كما كانت قائمة حتى ذلك الحين وحركة البورجوازية الفرنسية والانكليزية . ولقد ظهر ، جنباً الى جنب مع الشيوعيين الالمان ، عدد من الكتاب الذين تبنوا بعض الافكار الشيوعية الفرنسية والانكليزية ومزجوها مع مقدماتهم الفلسفية الالمانية الخاصة . ان هؤلاء «الاشتراكيين» او «الاشتراكيين الحقيقيين» كما يسمون أنفسهم لا يرون في الادب الشيوعي الاجنبي التعبير عن حركة فعلية ونتائجها ، بل كتابات نظرية خالصة كلياً من «الفكر الخالص» ، تماماً كما يتخيلون ان تلك هي الحال بالنسبة الى الانظمة الفلسفية الالمانية . ولا يخطر في بالهم قط ان هذه الكتابات ، حتى حين تبشر بالانظمة ، تنبثق من الحاجات العملية ، من جماع شروط الحياة الخاصة بطبقة معينة في بلدان معينة . . . وانهم يشقون بكل براءة بالوهم الذي ينطوي عليه عدد كبير من هؤلاء المثليين للاحزاب الفكرية الذين يعتقدون انهم معنيون في مؤلفاتهم بالنظام الاجتماعي «الكثر مقولية» وليس بحاجات طبقة معينة وزمن معين . ان الاوضاع الفعلية تفوت هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين ، المنغمسين جداً في ايدولوجيتهم الالمانية ، وان نشاطهم تجاه الفرنسيين والانكليز «غير العلميين» يستقيم في المحل الاول في تسليم سطحية هؤلاء الاجانب وتجربيتهم «الفظة» لآزراء الجمهور الالمانى ، وفي التسبب بأمجاد «العلم الالمانى» وتكليفه بمهمة الكشف عن حقيقة الشيوعية والاشتراكية (٢٢٦) ، وأخيراً التعريف بالاشتراكية الحقيقية ، المطلق . وانهم لينصرفون في الحال الى العمل ، منفذين هذه المهمة بوصفهم مثاليين «العلم الالمانى» ، بالرغم من كونهم في معظم الاحوال غرباء عن هذا «العلم الالمانى» بقدر غريبتهم عن الكتابات الاصلية للفرنسيين والانكليز الذين لا يعرفونهم الا من تصنيفات شتاين وأولكرز (٢٢٧) الخ . وما هي «الحقيقة» التي يصفونها على الاشتراكية والشيوعية ؟ بما انهم يجنون الافكار المحتواة في الادبيات الاشتراكية والشيوعية مستعصية على ادراكهم – وذلك من جهة واحدة من جراء جهلهم بالمولفات والنصوص المسجلة فيها ، ومن جهة ثانية من جراء مفهومهم الخاطئ المشار اليه اعلاه عن الادبيات الاشتراكية والشيوعية – فانهم يحاولون ايضاحها

بالاستنجد بالأيديولوجية الألمانية ، وعلى الأخص أيديولوجية هيفل وفيورباخ .  
 أنهم ينتزعون الأنظمة الشيوعية والكتابات النقدية والجدلية من الحركة  
 الفعلية التي ليست تلك الأنظمة والكتابات سوى التعبير عنها ، كي يقرنوها  
 بمدند بصورة اعتباطية مع الفلسفة الألمانية . أنهم يفصلون وعي بعض مجالات الحياة  
 المحددة تاريخيا عن هذه المجالات نفسها ويقلرونه بعبارات الوعي الحقيقي المطلق ،  
 يعني وعي الفلسفة الألمانية . وانهم ليحولون بمنطق تام أوضاع هؤلاء الأفراد أو أولئك  
 إلى أوضاع « الإنسان » ويفسرون أفكار هؤلاء الأفراد المبتئين فيما يتعلق بأوضاعهم  
 الخاصة على أنها أفكار عن « الإنسان » . وحين يفعلون ذلك يفادرون ميدان الواقع ،  
 ميدان التاريخ ، ويرجمون إلى ميدان الأيديولوجية ، ويستطيعون عندئذ بدون  
 صعوبة ، في جهالتهم بالعلاقات الفعلية ، أن يستبدلوها بعلاقة وهمية ما بمعونة  
 الطريقة « المطلقة » أو أية طريقة أيديولوجية أخرى . ان هذه الترجمة للانكار  
 الفرنسية إلى لغة الأيديولوجيين الألمان وهذه العلاقات المصطنعة الاعتباطية بين  
 الشيوعية والأيديولوجية الألمانية تشكل اذن ما يسميه هؤلاء الناس « الاشتراكية  
 الحقيقية » والتي ينادون بها على رؤوس الأشهاد بوصفها « فخر الأمة ومثار غيرة  
 الجيران جميعا » ، على غرار حزب التوري (١٩٣٨) حين يمجّد الدستور الإنكليزي .

وهكذا فليست الاشتراكية الحقيقية سوى صورة مصعدة عن الشيوعية  
 البروليتارية وأحزابها وشيخها ألتى من أصل واحد في فرنسا وإنكلترا ، مرسومة في  
 سماء الدهن الألماني ، وسماء العاطفة الألمانية أيضا كما سنرى . ان الاشتراكية  
 الحقيقية ، التي تزعم أنها قائمة على « العلم » ، هي بدورها علم باطني في الحل  
 الأول ؛ وأدبياتها النظرية مخصصة لأولئك القلة الذين تدربوا على أسرار « الدهن  
 المفكر » . بيد ان لها أدبيات خارجية كذلك ؛ فلما كانت معنية بالعلاقات الاجتماعية،  
 الخارجية ، كان لا بد لها من القيام بشكل ما من الدعاية . وفي هذه الأدبيات  
 الخارجية لا تتوجه بعد الآن إلى « الدهن المفكر » الألماني ، بل إلى « العاطفة »  
 الألمانية . ويزداد هذا الأمر سهولة ما دامت الاشتراكية الحقيقية ، غير المعنية بعد  
 الآن بالكائنات البشرية الفعلية بل « بالإنسان » ، قد فقدت كل حماسة ثورية ،  
 فهي تنادي بدلا من ذلك بمحبة الجنس البشري العمومية . وهكذا فهي لا تتوجه  
 إلى البروليتاريين ، بل إلى الطبقتين من البشر الأكثر عددا في ألمانيا ، إلى البورجوازية  
 الصغيرة بأروهاها الخيرة وإلى أيديولوجيي هذه البورجوازية الصغيرة بالذات ،  
 الفلاسفة وتلامذتهم ؛ إنها تتوجه على العموم إلى ذلك الوعي « العالمي » أو غير  
 العالمي الذي يسود في ألمانيا في الوقت الحاضر .



أن تشكل هذه الشيعة الهجينة محلولة توفيق الشيوعية مع الافكار السائدة في ذلك الحين قد كانتا تبيحتين حتميتين للشروط القائمة حاليا في المانيا . وكان لا يقل حتمية عن ذلك أن يتوصل عدد من الشيوعيين الالمان ، منطلقين من موقف فلسفي ، الى الشيوعية بالمرور بهذه المرحلة ، بينما غيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من اشراك هذه الايديولوجية ، لا بد أن يستمروا في التبشير بهذه الاشتراكية الحقيقية حتى آخر أيامهم ، وبالتالي فلسنا نملك وسيلة لمعرفة ما اذا كان أولئك « الاشتراكيون الحقيقيون » الذين حررت أعمالهم التي ننقدها هنا قبيل بعض الوقت لا يزالون يحافظون على موقفهم أم ما اذا كانوا قد تجاوزوه . اننا غير معنيين بالافراد على الاطلاق ؛ اننا نأخذ فقط بعين الاعتبار الكتابات المطبوعة بوصفها أوراق مصنف يعبر عن اتجاه محتوم في بلد هو في مثل ركودة المانيا .

لكن الاشتراكية الحقيقية ، بالإضافة الى ذلك ، قد عادت الطريق أمام استغلال الحركة الاجتماعية من قبل جمهرة من رجال الادب الذين ينتسبون الى المانيا الفتاة (١٩٣٦) ، ودجالين وحملة أقلام من مختلف الاصناف . أن انعدام الصراعات الحزبية الفعلية ، العملية والحامية الوطيس ، في المانيا قد كان معناه أن الحركة الاجتماعية نفسها قد كانت في البدء حركة ادبية . ان الاشتراكية الحقيقية تمثل الحركة الاجتماعية الادبية في شكلها الاكمل ، وقد شاهدت الوجود بصورة مستقلة من المصالح الحزبية الفعلية ، وهي تنوي الآن ، بعد تكون الحزب الشيوعي ، أن تستمر في الوجود رغما عنه . ومن المفروغ منه أنه منذ ظهر حزب شيوعي حقيقي في المانيا ، فإن جمهور الاشتراكية الحقيقية سوف يقتصر أكثر فأكثر على البورجوازية الصغيرة وعلى حملة الأقلام العاجزين والمفلسين الذين يمثلون ذلك الجمهور .

# الحوليات الرينانية

او

## فلسفة الاشتراكية الحقيقية

٢ - « الشيوعية ، والاشتراكية ، والانسية » (١٣٠)

الحوليات الرينانية (١٣١) المجلد الاول ، ص : ١٥٧ وما يليها

نبدا بهذه المقالة لانها تبسط بوعي تام وبشفة عظيمة بالنفس الطابع القومي الالمانى للاشتراكية الحقيقية .

ص : ١٦٨ : « يبدو أن الفرنسيين لا يفهمون رجالهم العبارة . وبأني العلم الالمانى لمساعدتهم عند هذه النقطة ، مقبعا في الاشتراكية النظام الاجتماعي الاكثر عقلانية ، اذا كان في مكان المرء أن يتحدث بصيغة التفضيل بشأن العقل » .

وهكذا فان « العلم الالمانى يقدم هنا نظاما اجتماعيا ، بله « النظام الاجتماعي الاكثر عقلانية » « في الاشتراكية » . ان الاشتراكية ترجع الى فرع من ذلك العلم الالمانى الكلي القوة ، الحاضر في كل مكان ، الشامل ، الذي هو قادر حتى على تأسيس مجتمع . ومما لا ريب فيه ان الاشتراكية فرنسية الاصل ، لكن الاشتراكيين الفرنسيين كانوا « الالمان » في ذاتهم ، وهذا هو السبب في ان الفرنسيين الفعليين لم يفهمهم » . وهكذا يستطيع الكاتب ان يقرر :

« ان الشيوعية فرنسية ، اما الاشتراكية فالالمانية : انه لن حسن حظ الفرنسيين انهم يملكون مثل هذه الفرصة الاجتماعية الحادة جدا ، التي سوف تخلفهم ذات يوم كبديل عن الاستقصاء العلمي . ان هذه النتيجة قد تقررت سلفا من جراء الطريقين اللذين اتبعهما الشعبان في تطورهما ؛ فالفرنسيون وصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة » ( وهكذا نعرف الآن كيف توصل الشعب الفرنسي الى الشيوعية ) ؛ « وقد وصل الالمان الى الاشتراكية » (يعني الاشتراكية الحقيقية) « عن طريق الميتافيزياء ، التي تحولت في آخر الامر الى الانتروبولوجيا ؛ وفي آخر المطاف ، فان كليهما قد انحلتا في الانسية » .

بعد تحويل الشيوعية والاشتراكية الى نظريتين تجريديتين ، الي مبدئين ،  
فهل ثمة ما هو اسهل من ان تستنبط اية وحدة هيكلية تطولك من هذين النقيضين  
وان تعطيهما اي اسم غامض تختاره . وبذلك لا تكون قد اقيت نظرة نافذة على  
« الطريق الذي اتبعه الشعبان في سياق تطورها » ، بل تكون قد برهنت ايضا  
بصورة لامعة ان الفرد الذي ينصرف الى هذا التأمل يتفوق على الفرنسيين والالمان  
على حد سواء .

وعلى اية حال ، فان العبارة منسوخة بصورة حرفية على وجه التقريب  
عن كتاب بوتمان **الواطن الانساني** (١٩٣٢) ، ص : ٣ ، وغيرها ؛ ان « الاستقصاء العلمي »  
الذي يقوم الكاتب به بشأن الاشتراكية يقتصر هو الآخر على نسخة ثانية عن جميع  
الانكسار المحتواة في هذا الكتاب ، وفي **الاوراق الاحياء والعشرون** ، وفي كتابات اخرى  
يعود تاريخها الى الايام الاولى للشيوعية الالمانية .

ولن تقدم سوى بعض الامثلة هنا عن الاعتراضات المرفوعة ضد **الشيوعية** في  
هذه المقالة .

ص : ١٦٨ : « ان الشيوعية عاجزة عن ربط الجواهر الفردة لتجعل  
منها كلاً عضوياً . »

ان المطالبة بربط « الجواهر الفردة » في « كل عضوي » امر معقول بقدر  
المطالبة بتربيع الدائرة .

« ان الشيوعية » كما ينادى بها في فرنسا حالياً ، مركزها الرئيسي ،  
تتخذ شكل المعارضة **الطلقة** ضد التفكيك الاناني للدولة البقال ؛ انها لا  
تتجاوز قط هذه المعارضة السياسية ؛ انها لا ترتفع قط الى **الحرية**  
**الطلقة** وغير **المشروطة** . « ( المصدر نفسه ) . »

تلك هي المصادرة النموذجية للايديولوجية الالمانية : « الحرية المطلقة وغير  
المشروطة » التي ليست هي الا الصيغة العملية « للفكر المطلق وغير المشروط » . وانه  
لمن المؤكد ان الشيوعية الفرنسية « فظة » لانها التعبير النظري عن معارضة **الواقع**؛  
ومهما يكن من امر ، فان الكاتب يعتقد انه كان من واجب الشيوعية الفرنسية ان  
تتجاوز هذه المعارضة بالافتراض الضمني بانها قد حلت في الخيال . راجعوا على اي  
حال **كتاب المواطن** ، ص ٤٣ ، الخ .

« يمكن الطفليان ان يستمر تماماً في ظل الشيوعية ، لانها ترفض استمرار  
النوع . » ( ص : ١٦٨ ) .

يا للنوع السيء الطالع ! ان « النوع » و « الطغيان » قد وجدا حتى هذا  
الحين بصورة متوافقة ، لكن الشيوعية تنجح « للطغيان » ان يستمر بالضبط لانها تلغي  
« النوع » . وكيف تعمل الشيوعية على إلغاء « النوع » في رأي اشتراكيها الحقيقي؟  
اتها : تضع الجماهير نصب عينها « المصدر نفسه » .

« في الشيوعية لا يكون الانسان واعيا لاهيته ... ان تبعيته ترجع من  
قبل الشيوعية الى العلاقة الاننى والاقصى ، الى التبعية للمادة  
الخام - انفصال العمل و التمتع . ان الانسان لا يبلغ الفعالية الاخلاقية  
الحررة . »

وكيما نقدر « الاستقصاء العلمي » الذي قاد اشتراكيها الحقيقي الى هذه  
الفرضيات ، فانه من الضروري بمكان ان نأخذ بعين الاعتبار الفقرة التالية :

« ان الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ... لا يملكون أي فهم  
نظري على الاطلاق لاهية الاشتراكية ... وحتى الشيوعيين الراديكاليين  
( الفرنسيين ) لا يبرحون عاجزين عن تجاوز نقبضة العمل  
والتمتع ... لم يرتفعوا بمد الى فكرة الفعالية الحررة ... ان الفارق  
الوحيد بين الشيوعية وعالم البقال هو ان الاقترب التام للملكية  
الانسانية الواقعية يجب ان يتحرر في الشيوعية من أي مصادفة ، أي  
يجب أن يؤمّل . » ( كتاب المواطن ، ص : ٤٣٦ ) .

وهذا يعني ان اشتراكيها الحقيقي يأخذ على الفرنسيين انهم يملكون وعيا  
صحيحا لشروطهم الاجتماعية الفعلية بدلا من ان يسلطوا الضوء على وعي (الانسان)  
( لاهيته ) . ان جميع الاعتراضات التي يرفمها هؤلاء الاشتراكيون الحقيقيون ضد  
الفرنسيين تلخص فيما يلي : انهم لا يعتبرون فلسفة فيورباخ خلاصة حركتهم في  
مجموعها . ان ما يتخذة الكاتب منطلقا له هي تلك الصيغة الجاهزة عن انفصال  
العمل والتمتع . وبدلا من ان ينطلق من هذه القضية ، فانه يقلب ايدولوجيا الامر  
كله رأسا على عقب ، ويبدأ من انعدام الوعي عند الانسان ، ويستخلص منه تبعيته  
« حيال المادة الخام » ويفترض ان هذه التبعية تنحصر في « انفصال العمل والتمتع » .  
وعلى اية حال ، فانا سوف نرى في وقت لاحق الى أين ينتهي اشتراكيها الحقيقي  
باستقلاله « عن المادة الخام » . وعلى العموم ، فان هؤلاء السادة جميعا يظهرون  
رقة مرموقة في الشعور . ان الامور جميعا تصلهم ، وعلى الاخص المادة ؛ وانهم  
ليشكون من الفظاظة في كل مكان . ولقد كانت لدينا أعلاه « نقبضة فظة » ، اما  
الان فان لدينا « العلاقة الاقصى » « التبعية للمادة الخام » .

ينادي الألماني بملء شديقه :  
لا يجوز أن يكون الحب بالغ **الفظظة** ،  
والا تأذت صحتك (٣٣٢) .

ان الفلسفة الألمانية ، في قناعها الاشتراكي ، تعني طبعاً بصورة شكلية «بالواقع  
الفظ » ، لكنها تبقى دائماً على مسافة محترمة منه وتصيح به بنغمات هستيرية  
هائجة : لا تلمسني (١) :

بمد هذه الاعتراضات العلمية على الشيوعية الفرنسية ، نأتي الى فقرات  
تعالج مسائل تاريخية ، وهي تبرهن بصورة لامية على « الفعالية الاخلاقية الحرة »  
و « الاستقصاء العلمي » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ، وكذلك على استقلاله عن  
المادة الخام .

في الصفحة ١٧٠ يتوصل الى « النتيجة » بأن الشيوعية الوحيدة « الموجودة »  
هي « الشيوعية الفرنسية **الفظلة** » ( الفظلة مرة أخرى ) . ان انشاء هذه الحقيقة  
بصورة قبلية ينفذ « بغريزة اجتماعية » عظيمة ويبين ان « الانسان اصبح واعياً  
لماهيته » . اصفوا الى ما يلي :

« ليس ثمة شيوعية أخرى ، لان ما أنتجه وايتلنغ لا يعلم كونه اعداداً  
للافكار التي تعلمها في باريس وجنيف من فوريه والشيوعيين » .

« ليس ثمة » شيوعية انكليزية ، « لان ما أنتجه وايتلنغ » ، الخ . ان توماس  
مور ، ودعاة التسوية (٣٣٤) ، وأوين ، وثومسون ، وواتس ، وهوليوك ، وهارني ،  
ومورغان ، وسائويل ، وغودوين ، وبارمباي ، وغريفس ، وادموندس ، وهوبسون ،  
وسبينس ، سوف يذهلون أو ينقلبون في أضرحتهم حين يسمعون انهم ليسوا  
شيوعيين . « ذلك » ان وايتلنغ ذهب الى باريس وجنيف .

وفيما عدا ذلك . فان شيوعية وايتلنغ تبدو مختلفة عن « الشيوعية الفرنسية  
**الفظلة** » المسماة البابوفية بصورة مبتذلة ، ما دامت تحتوي على بعض من أفكار  
فوريه « أيضاً » .

« كان الشيوعيون منصرفين بصورة خاصة الى رسم أنظمة فلسفية  
أو أنظمة اجتماعية جاهزة ( **ايتكاريا** كاييه ، **الهامة** (٣٣٥) ، وايتلنغ ) .

---

(١) noli me tangere ، باللاتينية في النص الاسلي .

ومهما يكن من أمر، فإن جميع الأنظمة ذات طبيعة عقائدية ودكتاتورية. «  
( ص : ١٧٠ ) .

إن الاشتراكية الحقيقية ، بهذا الحكم على الأنظمة عامة ، قد وفرت بالطبع على نفسها مشقة دراسة الأنظمة الشيوعية ذاتها . ولقد استقطت بضربة واحدة لا **أيكولوجيا** (٣٣١) وحدها بل جميع الأنظمة الفلسفية من أرسطو حتى هيفل ، ونظام الطبيعة (٣٣٧) ، والنظام النباتي للنيه وجوسيو ، وحتى النظام الشمسي . وفيما عدا ذلك ، فيما يتعلق بالأنظمة نفسها ، فقد ظهرت جميعها في أوائل الحركة الشيوعية وكان لها في ذلك الحين قيمة دعائية : لقد كانت روايات شعبية تقابل على أفضل وجه وعي البروليتاريين غير المتطور بعد ، هؤلاء البروليتاريين الذين أخذوا لنوهم يخطون خطاهم السريعة . وإن كايه نفسه يسمي كتابه **إيكولوجيا** « رواية فلسفية » : ولا يجوز في حال من الأحوال أن يحكم عليه من نظامه ، بل بالحري من كتاباته الجدلية ، وعلى اليوم من مجمل نشاطه بوصفه زعيما حزبيا . وإن في بعض هذه الروايات ، **مثلا نظام فوريه** ، نسمة من الشاعرية الحقيقية ؛ أما الروايات الأخرى ، مثل نظامي أوين وكاييه ، فلا تبدي ذرة من خيال ، وقد كتبت بطريقة الجرد التجاري ، أو بأسلوب يتطلع إلى آراء الطبقة التي يجب التأثير عليها ، على طريقة المحامي البارع . ومع تطور الحزب تفقد هذه الأنظمة كل أهمية ، وفي أفضل الأحوال يحتفظ باسمها وحده الذي يتخذ اذن شعاعا . من ذا في فرنسا يؤمن بايكاديا ، ومن ذا في أكتترا يؤمن بمشاريع أوين المختلفة ، المعدلة أبدا ، والتي كان هو نفسه يغيرها ليأخذ بعين الاعتبار متطلبات الدعاية بين طبقات معينة أو ظروف الساعة المتغيرة ؟ أما أن المضمون الفعلي لهذه الأنظمة يستقيم قليلا جدا في شكلها المنهجي ، فهذا ما يبينه على أفضل صورة تلامذة فوريه المستقيمون من **الديموقراطية السلبية** (٣٣٨) الذين يقفون ، بالرغم من كل استقامتهم ، على طرفي نقيض مع فوريه باعتبارهم مذهبين بورجوازيين . إن جميع الأنظمة الدائمة الصيت يستقيم مضمونها الحقيقي في حاجات الزمن الذي نشأت فيه . وإن كل نظام منها يقوم على أساس جماع تطور الأمة السابق ، على الشكل الذي أعطاه التاريخ لولاقاتها الطبقة مع عواقيبها السياسية والأخلاقية والفلسفية وغيرها . وإن التأكيد بأن جميع الأنظمة عقائدية ودكتاتورية لا يملك معنى فيما يتعلق بهذا الأساس وهذا المضمون للأنظمة الشيوعية . فالألمان لا يواجهون ، كما هي حال الفرنسيين والإنكليز ، علاقات طبقية تامة التطور . وبالتالي فإنه لا يسع الشيوعيين الألمان إلا أن يؤسسوا نظامهم على علاقات الطبقة التي نشأوا منها . وهكذا فإنه من الطبيعي تماما أن يكون النظام الشيوعي الألماني الوحيد القائم نسخة عن الأفكار الفرنسية في متطور محدود بفعل الظروف الحرة التي يميشها الحرفي .

« ان جنون كاييه ، الذي يصر على انه من واجب العالم بأسره ان يشترك في صحيفته **الشعبي** » ، ص ١٦٨ ، لبرهان على الطرفين الذي لا يبرح مستمرا في اطار الشيوعية . واذا ما بدأ صاحبنا بأن يقبل بصورة شوهاء المطالب التي يفرضا زعيم حزبي على حزبه ، تحفز ظروف خصوصية وخطر تبذير وسائل مالية محدودة ، كيما يحكم من بعد على هذه المطالب استنادا الى مقياس « ماهية الانسان » ، فلا بد بكل تأكيد ان يستنتج ان هذا الزعيم الحزبي وجميع الاعضاء الحزبيين الآخرين « مجانين » ، في حين ان الوجوه اللاحزبية بصورة خالصة ، كما هي حاله وحال « ماهية الانسان » ، تتمتع وحدها بمقل سليم . لكن فليتجشم عناء اكتشاف الاوضاع الحقيقية من قراءة كتاب كاييه **خطي القويم** .

واخيرا ، فان كل التعارض بين مؤلفنا والاشتراكيين الحقيقيين والايديولوجيين الالمان عامة من جهة واحدة ، وبين الحركات الواقعية للامم الاخرى من جهة ثانية ، يتلخص في عبارة كلاسيكية واحدة : ان الالمان يحكمون على سائر الاشياء من وجهة نظر الازلية (١) ( وفقا لماهية الانسان ) ، اما الاجانب فينظرون الى الامور جميعا بصورة عملية ، وفقا للبشر الفعليين والظروف الفعلية الذين يواجهونهم . ان افكار الاجنبي واعماله معنية **بالوقت الحاضر** ، اما افكار الالمانى واعماله فمعنية **بالازلية** . وهذا ما يعترف اشتراكنا الحقيقي به كما يلي :

« ان اسم الشيوعية بالذات ، الذي يعبر عن معارضة المزاخمة ، يكشف عن ضيقها ؛ لكن هذا الاطار الذي تنجس فيه ، الذي **ربها** يكون صالحا **اليوم** بوصفه شعارا حزبيا ، هل سيستمر الى الابد ؟ » .

وبعدما تخلص الكاتب كليا بهذه الطريقة من الشيوعية ، فانه ينتقل الى ضدها، **الاشتراكية** .

« ان الاشتراكية تقيم ذلك النظام الفوضوي الذي هو **خاص جوهريا** بالنوع البشري وبالكون على حد سواء » ( ص : ١٧٠ ) . ومما لا ريب فيه ان ذلك هو السبب في انها لم توجد حتى الآن بالنسبة الى « النوع البشري » .

ان المزاخمة الحرة لاكثر « فظاظة » من ان تظهر في نظر اشتراكنا الحقيقي على انها « نظام فوضوي » .  
« ان الاشتراكية ، الواثقة كل الثقة **بالجور** **الاخلاقي** للجنس البشري » ،

---

(١) Sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصلي .

ترسم إن « وحدة الجنسين هي ويجب أن تكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب ؛ لأن الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » ( ص : ١٧١ ) .

إن السبب في أن « الوحدة ، الخ ، الخ ، هي ويجب أن تكون » ينطبق على جميع الأشياء . مثال ذلك « أن الاشتراكية ، الوائقة كل الثقة بالجوهر الاخلاقي » للقرود ، يمكنها تماما أن ترسم أن الاستثناء الذي يحدث بصورة طبيعية بين هذه القرود « هو ويجب أن يكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب » الذاتي ، « لأن الطبيعي وحده حقيقي ، والحقيقي اخلاقي » .

ولسوف يكون من العسير أن تقول بأي مقياس تحكم الاشتراكية على ما هو « طبيعي » .

« أن النشاط والمتعة يتطابقان في الطبيعة الخصوصية للإنسان ؛ أن هذه الطبيعة الخصوصية هي التي تحدد ذنك النشاط والمتعة ، وليس منتجات خارجية عنا » .

« لكن بما أن هذه المنتجات لا غنى عنها من أجل النشاط ، يعني من أجل الحياة الحقيقية ، وبما أنها قد انفصلت ، إذا جاز التعبير ، عن الجنس البشري من جراء النشاط المشترك للجنس البشري بمجموعه ، فهي أو يجب أن تكون إذن الأساس المشترك لكل التطور اللاحق ( جماعية الغيرات ) » .

« أن المجتمع الحالي قد أصبح في الحقيقة متوحشا جدا بحيث ينقض الأفراد على منتجات عمل الغير بشراهة حيوانية ، وبذلك يجعلون شخصيتهم تتفسخ ( أصحاب الدخل ) ؛ وأنه ليرتّب على ذلك بصورة حتمية أن آخرين ضمرت خاصتهم ( شخصيتهم الإنسانية الخاصة ) لا من جراء الكسل بل من جراء الجهد المنهك ، يضطرون إلى الإنتاج مثل الآلات ( البروليتاريون ) .. ومهما يكن من أمر ، فإن طرفي مجتمعنا ، أصحاب الدخل والبروليتاريين ، هما على مستوى واحد من التطور ، فكلاهما تابعان لأشياء خارجة عنهما ؛ أنهم « زنوج » ( كما كان القديس ماركس يعبر عن ذلك ) ( ص : ١٦٩ ، ١٧٠ ) .

إن « النتائج » التي توصل إليها اعلاه صاحبنا « المفولي » بشأن « وضعيتنا



الزنجية « هي التعبير الاكمل عما عملت الاشتراكية الحقيقية حتى الآن » الى فصله عن نفسها كمنتج لا غنى عنه من اجل الحياة الحقيقية ؛ « انه يعتقد ان « الجنس البشري بكامله لا بد ان « ينقض عليها » « بشراة حيوانية » من جراء « طبيعة الانسان الخصوصية » .

ان الافكار الاربعة - « اصحاب الدخل » ، « البروليتاريون » ، « مثل الآلات » و « جماعية الخيرات » - هي على اية حال بالنسبة الى صاحبنا المفولي « منتجات خارجة عنه » يستقيم « نشاطه » و « متعته » حيالها في استخدامها ، بفعل الحدس الخالص ، من اجل الدلالة على النتائج التي يحصل عليها « بانتاجه مثل آلة » .

ويقال لنا ان المجتمع قد اصبح متوحشا ، وينتجة ذلك فان الافراد الذين يشكلون هذا المجتمع بالذات يعانون من مختلف اصناف المعاهات . ان المجتمع ينفصل عن هؤلاء الافراد ، ويصبح كيانا مستقلا ، ويتحول الى غاية متوحشة من تلقاء ذاته ، وانما يعاني الافراد بنتيجة توحش هذا المجتمع . وان العبارات - حيوان مفترس ، كسول ، وصاحب « شخصية متفخخة » - هي النتيجة الاولى لذلك التوحش ؛ وعندئذ يقال لنا ، الامر الذي يبعث الهلع فينا ، ان هذه العبارات تشير الى « صاحب الدخل » . ولنلاحظ فقط بهذا الشأن ان عبارة « يجعل شخصيته تنفس » ليست سوى اسلوب يفسر به ، بواسطة تضليل فلسفي ، « التكاسل » الذي يبدو ان طبيعته المشخصة عسرة على الادراك .

ان العبارتين ، « ضمور شخصيتهم الانسانية الخاصة من جراء الجهد المنهك » و « يضطرون الى الانتاج مثل الآلات » ، هما « العاقبة المحتومة » الثانية للنتيجة الاولى المترتبة على توحش المجتمع . ان هاتين العبارتين هما « العاقبة » المحتومة « لحقيقة ان اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفس » ، وان ترجمتها الى اللغة العامية ، كما يقال لنا بصورة تبعث على الهلع مرة اخرى ، هي « البروليتاريون » .

وهكذا فان العبارة تحتوي على التسلسل التالي للسبب والنتيجة : اما ان البروليتاريين موجودون وانهم يعملون مثل الآلات ، فذلك حقيقة لا يمكننا الا تقريرها . ولماذا يضطر البروليتاريين الى « الانتاج مثل الآلات » ؟ لان « اصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفس » . ولماذا يجعل اصحاب الدخل شخصيتهم الانسانية الخاصة تنفس ؟ لان « المجتمع الراهن توحش حتى درجة كبيرة » . ولماذا توحش المجتمع الراهن حتى هذه الدرجة ؟ هذا ما يجب ان نسال خالقك عنه .

من الأمور المميزة لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي ان يرى « قطبي مجتمعنا » في تعارض اصحاب الدخل والبروليتاريين . وبالرغم من ان هذا التعارض كان موجودا في جميع المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التطور ، وقد استرسل جميع الاخلاقيين في مناقشته منذ اقدم الازمان ، فقد بحث في اوائل الحركة البروليتارية بصورة خاصة ، حين كان لا يبرح للبروليتاريا مصالح مشتركة مع البورجوازية الصناعية والبورجوازية الصغيرة . راجعوا على سبيل المثال كتابات كوبيت وبول - لويس كورييه أو سان سيمون ، الذي كان يحسب بادئ الامر الرأسماليين الصناعيين في عداد الشغيلة (أ) بوصفهم مناهضين للعاطلين (ب) ، لاصحاب الدخل (ج) . ان تقرير هذا التعارض المتبدل ليس باللغة العادية ، بل باللغة المقدسة ، اللغة الفلسفية ، واعطاء هذا الاكتشاف الصياني ليس التعبير المناسب ، بل تعبيرا مصعدا ومجردا ، هذا ما يؤدي اليه ، في هذه الحالة كما في حالات أخرى ، عمق العلم الألماني الذي تشكل الاشتراكية الحقيقية تتويجا له . وان الخاتمة تضع اللبنة الأخيرة لهذا العمق . ان اشتراكيينا الحقيقي يحول هنا المستويات المتباينة كليا للتطور الثقافي للبروليتاريين واصحاب الدخل الى « مستوى واحد من الثقافة » ؛ وانه ليستطيع بهذه الطريقة ان يفض النظر عن مستويات الثقافة الفعلية وان يصنفها جميعا في هذه العبارة الفلسفية الجوفاء التي نتحدث عن « التبعية حيال الأشياء الخارجة عنهم » . ان الاشتراكية الحقيقية قد اكتشفت هنا ذلك المستوى من التطور حيث جميع مستويات التطور في مجال الطبيعة الثلاث ، وفي الجيولوجيا وفي التاريخ ، تضمحل أو تذهب هباء منثورا .

وبالرغم من كراهيته « للتبعية حيال الأشياء الخارجة عنه » ، فان اشتراكيينا الحقيقي يعترف مع ذلك بأنه تابع لها ، « ما دامت المنتجات » ، يعني هذه الأشياء الخارجية بالذات ، « لاغنى عنها للنشاط والحياة الحقيقية » . وانه ليقدم هذا الاعتراف الخجول بحيث يستطيع ان يمهّد الطريق بواسطة انشاء فلسفي مصطنع أمام فكرة جماعية الخيرات - وهو انشاء ينتهي في الهراء الخالص بحيث يكفيننا ان نلفت انتباه القارئ اليه .

ونأتي الآن الى الفقرة الاولى الموردة اعلاه . ههنا ايضا ينادي « بالاستقلال عن الأشياء » فيما يتعلق بالنشاط والمتعة . ان النشاط والمتعة « محددان » بفعل

(أ) travailleurs ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ب) oisifs ، بالفرنسية في النص الأصلي .

(ج) rentiers ، بالفرنسية في النص الأصلي .

« طبيعة الانسان الخصوصية » . فاذا هو اثبت هذه الطبيعة الخصوصية في نشاط ومتعة الناس الذين يحيطون به ، فانه سرعان ما سيتبين الى أي مدى تملك الاشياء الخارجة عنا صوتا تدلي به في القضية أيضا ؛ بيد انه يقرر بدلا من ذلك ان النشاط والمتعة على حد سواء « بتطابقان في طبيعة الانسان الخصوصية » . فبدلا من ان يدرس طبيعة البشر الخصوصية في نشاطهم وفي أسلوبهم في المتعة المحدد بذلك النشاط ، فانه يفسر كليهما بالمناداة « بطبيعة الانسان الخصوصية » ، الامر الذي يقطع الطريق على أية مناقشة لاحقة . انه يتخلى عن نشاط الفرد الواقعي وبلتجىء مرة أخرى الى طبيعته الخصوصية ، العصبية على الإدراك وعلى الوصف .

وفضلا عن ذلك ، فاننا نتبين هنا ما يفهمه **الاشتراكيون الحقيقيون** من « النشاط الحر » . ان مؤلفنا يكشف لنا بتهور عن انه النشاط « غير المحدد بالاشياء الخارجة عنا » ، يعني العقل الخالص (A) ، النشاط الخالص ، المطلق ، النشاط الذي ليس هو شيئا سوى النشاط ، ويؤول بنا في آخر الامر ، مرة أخرى ، الى « الفكر الخالص » . ومن الطبيعي ان نقاء هذا النشاط يتلوث اذا نسب المرء اليه أساسا ماديا ونتيجة مادية ؛ ان الاشتراكي الحقيقي لا يعالج مثل هذا. النشاط الدنيس الا في نفور ، وهو يحتقر نتاجه ، الذي لا يسمى « نتيجة » بعد الآن ، بل « مجرد حشالة الانسان » ( ص : ١٦٩ ) . وبالتالي فان الدات القائمة في أصل هذا النشاط الخالص لا يمكن أن تكون انسانا فعليا من لحم ودم ، بل لا يمكن أن تكون سوى الدهن المفكر . ان هذا « النشاط الحر » ، المترجم على هذا الفرار الى الألمانية ، لا يمدو كونه صيغة جديدة من أجل « الحرية المطلقة غير المشروطة » الأنفة الذكر . وعلى أية حال ، فان حقيقة ان الكاتب يعطينا مصادرة المعرفة الحقيقية بوصفها كلمته الاخيرة تبين لنا ان كل هذه الثروة عن « النشاط الحر » التي لا تنفع الاشتراكيين الحقيقيين الا في اخفاء جهلهم بالانتاج الفعلي تؤول في آخر تحليل الى « الفكر الخالص » .

« ان هذا الانفصال بين **الحزبين الرئيسيين** في عصرنا » ( الا وهما **الشيوعية** النظرة الفرنسية و**الاشتراكية** الالمانية ) « هو نتيجة لتطورها **بين** **المستئين** الآخرين ، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** ، وفي **الاوراق الاحدى والعشرون** لهيرونغ . وبتتيجة ذلك ، فقد حان الاوان من أجل القاء بعض النور أيضا على شماعات (ب) **الاحزاب الاجتماعية** » ( ص : ١٧٣ ) .

(A) actus purus : باللاتينية في النص الاصلي .

(B) في الاصلي schiboleths ، وهي كلمة عبرية .

ان لدينا ههنا اذن ، من جهة واحدة ، الحزب الشيوعي القائم فعليا في فرنسا مع ادبياته ، ومن جهة ثانية بعض اشياء العلماء الالمان الذين يحاولون ان يفهموا شيئا من الافكار المحتواة في تلك الإيدييات الشيوعية وان يترجموها الى اللغة الفلسفية . وان هؤلاء الالمان ليعتبرون ، على قدم المساواة مع الحزب السابق ، كاحد « الاحزاب الرئيسية في عصرنا » ، وبالتالي على انهم يملكون أهمية لا متناهية ليس بالنسبة الى خصمهم المباشر فحسب ، الشيوعيين الفرنسيين ، بل كذلك بالنسبة الى الشيوعيين والميثاقيين الانكليز ، والمصلحين الوطنيين الاميركيين ، وبصورة عامة بالنسبة الى جميع احزاب « عصرنا » الاخرى . . ومن سوء الحظ ان جميع هذه الاحزاب لم تسمع قط بوجود هذا « الحزب الرئيسي » . لكنه شاع طوال فترة كبيرة من الزمن بين الايدولوجيين الالمان ان تنادي كل شيعة ادبية بنفسها ، وبصورة خاصة الشيعة التي تحسب نفسها « الأكثر تقدما » . ليس على انها « حزب رئيسي » فحسب ، بل فعليا على انها « الحزب الرئيسي لعصرنا » . وهكذا فان لدينا ، بين العدد العديد من الاحزاب الاخرى ، « الحزب الرئيسي » للنقد النقدي ، و « الحزب الرئيسي » للانانية المتفككة مع نفسها ، والان « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين . وبهذه الطريقة فان في مقدور المانيا ان تنبأه برهط كامل من « الاحزاب الرئيسية » . غير المعروفة الا في المانيا وحدها ، وحتى في المانيا بين الفئة الصغيرة من المثقفين وأشباه المثقفين وحملات الافلام . وان هؤلاء الناس ليتخليلون جميعا انهم ينسجون شبكة التاريخ العمومي في حين انهم لا يفعلون في حقيقة الامر سوى غزل الخيط الطويل لتخييلاتهم الخاصة .

ان هذا « الحزب الرئيسي » للاشتراكيين الحقيقيين هو « نتيجة تطور السنتين الاخيرتين ، كما بدا بصورة خاصة في كتاب هيس **فلسفة الفعل** » . وبكلام آخر فهو « نتيجة » تطور « السنتين الاخيرتين » حين تورط مؤلفنا للمرة الاولى في الاشتراكية ووجد انه « حان الاوان » كي يتطور نفسه « بعض الشيء » ، بواسطة بعض السمات ، بصد ما يعتبره « احزابا اجتماعية » .

وبعدما سرح مؤلفنا بهذه الطريقة الشيوعية والاشتراكية على حد سواء ، فانه يقدم الينا الوحدة الاعلى الناجمة عن انصهارهما ، اي الانسية . ولسوف تكون من الآن فصاعدا في ملكة « الاعلى » ، والمانيا هي بعد الآن المسرح الوحيد لكل التاريخ الحقيقي لاشتراكيينا الحقيقي .

« ان جميع الماحكات بشأن الاسماء تنحل في الانسية ؛ لماذا شيوعيون ، لماذا اشتراكيون ؟ اننا **كائنات انسانية** » ( ص : ١٧٢ ) - **جميعنا اخوة ، جميعنا اصداق** (١) .

(١) tous frères, tous amis ، بالفرنسية في النص الاسلي .

لا تسبحوا ، ايها الاخوة ، ضد التيلر ،  
فذلك أمر لا جدوى منه !  
فلنتسلق قمة هضبة تملوف .  
ولنتهف : عاش الملك ! (٣٣٧)

لماذا كانت انسانية ، لماذا حيوانات ، لماذا نباتات ، لماذا حجارة ؟ اننا اجسام  
جميعا !

ويعقب ذلك عرض تاريخي ، قائم على العلم الالماني ، « سوف يستغني عنه ذات  
يوم » الفرنسيون بفعل « غريزتهم الاجتماعية » . العصور القديمة — سذاجة ؛  
العصور الوسطى — رومانية ، الازمنة الحديثة — انسية . ولقد حصلت انسية  
مولفنا طبعاً ، بواسطة هذه التفاهات الثلاث ، على اساس تاريخي ، وتم البرهان  
على انها تمثل الحقيقة التي سمعت نحوها على اللوام العلوم الانسانية(٢٤٠) . فيما  
مضى من الزمان . انظر في المجلد الاول « القديس ماكس » الذي يصطنع هذا النوع  
من المقالات بعز يد من الموهبة ويقدر اكبر من البراعة .

ويقال لنا في الصفحة ١٧٢ ان :

« النتيجة النهائية لنمط التفكير المدرسي هو ذلك الانشقاق لوحدة  
الحياة الذي وضع له هيس حدا حاسماً » .

ان النظرية تقدم هنا اذن على انها السبب في « انشقاق وحدة الحياة » . وانه  
لمن المسير ان نتبين جيداً السبب في ان هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين يتحدثون  
عن المجتمع اذا كانوا يؤمنون مع الفلاسفة بان جميع الانشقاقات **الفعلية** مسببة عن  
**الانشقاقات المفهومية** . وعلى اساس هذا الاعتقاد الفلسفي بقدرة المفاهيم على  
صنع العالم أو تدميره ، فانهم يستطيعون ان يتخيلوا ان فرداً ما قد « وضع حداً  
حاسماً لانشقاق وحدة الحياة » بفضل « القضاء » على المفاهيم بهذه الطريقة أو تلك .  
ان الاشتراكيين الحقيقيين ، مثلهم كمثل جميع الايديولوجيين الالمان ، يمزجون  
باستمرار التاريخ الادبي والتاريخ الفعلي على انهما سواء في الفعلية .  
ومن المؤكد ان هذه الطريقة مفهومة جيداً بين الالمان الذين يخفون الدور البغيض  
الذي لعبوه ولا يبرحون يلعبونه في التاريخ الفعلي بان يضعوا الاوهام التي هم اغنياء  
جداً بها على قدم المساواة مع الواقع .

ولنأت الآن الى « السنتين الاخيرتين » اللتين حسم العلم الالماني خلالهما  
بصورة تامة كلياً جميع القضايا بحيث لم يترك للامم الاخرى شيئاً آخر سوى  
تنفيذ مراسيمه .

« لم ينجز فيورباخ الا بصورة جزئية ، او بالاحرى باشر فقط ، مهمة الانتروبولوجيا التي هي استرجاع الانسان طبيعته المفترية » ( طبيعة الانسان أم طبيعة فيورباخ ؟ ) ؛ « لقد دمر الوهم الديني ، التجريد النظري ، الله - الانسان ، في حين ان هيس يعدد الوهم السياسي ، تجريد ثروته (1) ، فعاليته » ( أياكون هيس القصد أم الانسان ؟ ) « هذا يعني انه **الفقر الثروة** . ان عمل هيس هو الذي حرر الانسان من القوى الاخيرة الخارجة عنه ، وجعله قميئا بالنشاط الاخلاقي - ذلك ان كل ما كانت الازمان السابقة » ( قبل هيس ) « تسميه نزاهة لم يكن الا نزاهة وهمية - ورد اليه من جديد كراهته السابقة ؛ اذ هل كان الانسان قط مقدرا من قبل » ( قبل هيس ) « على حقيقته فعليا ؟ الم يكن يحكم عليه وفقا لما يملكه ؟ لقد كان المال يعطيه ثمنه (ب) » ( ص : ١٧١ ) .

انه من الامور المميزة لجميع هذه العبارات الطنانة عن التحرير ، الخ ، ان « الانسان » هو المحرر دائما . وبالرغم من أنه يمكن ان يتبين من المزامم المقدمة اعلاه ان « الثروة » ، و « المال » ، وقس على ذلك ، قد زالت من الوجود ، فاننا نعلم مع ذلك في الفقرة التالية :

« الآن وقد دمرت هذه الاوهام » ( ان المال ، معتبرا من وجهة نظر الازلية (ج) ، ليس سوى وهم في الحقيقة ، وليس الذهب الا خرافة ) « نستطيع ان نفكر في نظام جديد ، انساني ، المجتمع » ( ص : ٧١٢ ) .

لكن هذا بكل تأكيد امر نافل تماما ما دام

« للاعتراف ب**ماهية الانسان** نتيجة ضرورية وطبيعية هي حياة انسانية حقا . » ( ص : ١٧١ ) .

بلوغ الشيوعية او الاشتراكية عن طريق الميتافيزياء او السياسة ، الخ ، ان هذه العبارات الجوفاء الحبيبة الى قلوب الاشتراكيين لا تعني شيئا الا ان هذا الكاتب او ذاك قد تمثل الافكار الشيوعية ( التي بلغته من الخارج ونشأت في ظروف مختلفة كل الاختلاف عن ظروفه ) محتفظا بمصطلحاته السابقة ووجهة

(١) «Vermögen» يمكن ان تعني القدرة والمقوة او الثروة والملكية .  
(ب) تلاعب بالكلمات . ان كلمة geld ( المال ) نفس الجذر الذي لكلمة geldung

( ثمن ، اعتبار ) .

(ج) sub specie aeterni ، باللاتينية في النص الاصل .

نظرة السابقة ، ومن ثم صاغها بصورة متفتحة مع وجهة النظر هذه : واما ان وجهة النظر هذه او تلك تسود في امة ما ، وان الافكار الشيوعية تتخذ لونا سياسيا او ميتافيزياليا او اي لون آخر ، فهذا امر يتوقف ، بالطبع ، على مجمل تطور الامة . انها حقيقة قائمة ان افكار معظم الشيوعيين الفرنسيين ذات لون سياسي . لكن توجد من جهة أخرى هذه الحقيقة القائمة الاخرى ، الا وهي ان عددا كبيرا جدا من الاشتراكيين الفرنسيين قد غضوا النظر عن السياسة كليا . وان مؤلفنا يستدل من هنا على ان الفرنسيين « توصلوا الى الشيوعية عن طريق السياسة » ، عن طريق تطورهم السياسي . ان هذا الاستدلال ، الشائع حتى درجة كبيرة في المانيا ، لا يثبت ان مؤلفنا يعرف شيئا ما عن السياسة ، وعلى الاخص عن التطور السياسي الفرنسي ، او عن الشيوعية ؛ انه يثبت فقط انه يعتبر السياسة ميدانا مستقلا للنشاط ، يتطور بطريقته المستقلة الخاصة ، وهو اعتقاد بشاطر فيه جميع الايديولوجيين .

وان شعارا آخر للاشتراكيين الحقيقيين هو « الملكية الحقيقية » . « الملكية الشخصية الحقيقية » ، الملكية « الواقعية » ، « الاجتماعية » ، « الحية » ، « الطبيعية » ، الخ ، الخ ، في حين انهم يمتازون بوجه خاص بانهم يسمون الملكية الخاصة « الملكية الزعومة » . وكان انصار سان سيمون سابقين الى اتخاذ هذا الاسلوب في التعبير ، كما سبق فاشرنا الى ذلك في المجلد الاول ، لكنهم لم يضافوا عليه قط هذا المظهر الالمانى الميتافيزيائى والسري ؛ ولقد كان له في الحقيقة ما يبرره في اوائل الحركة الاشتراكية في مواجهة الهتافات الطنانة التي كانت تصدر عن البورجوازيين السخفاء . وان الطريقة التي أنهى بها معظم انصار سان سيمون حياتهم (٢٤١) تبين على اية حال بآية سهولة تحول هذه « الملكية الحقيقية » من جديد الى « الملكية الخاصة العادية » .

واذا تخيل المرء التعارض بين الشيوعية وعالم الملكية الخاصة في شكله الايسر ، اي في الشكل الاكثر تجريدا الذي لا تؤخذ فيه الشروط الفعلية لذلك التعارض بعين الاعتبار ، فان المرء يواجه اذن التعارض بين الملكية وانعدام الملكية . وانه يستطيع اذن ان يتصور طريقتين من اجل الغاء هذا التعارض بالغاء هذا الحداؤ ذلك ؛ فاما ان تلتى الملكية ، الامر الذي يترتب عليه انعدام الملكية او الاملاق العمومي ، او ان يلغى انعدام الملكية ، الامر الذي يعني اقامة الملكية الحقيقية . وفي الواقع فان هناك اصحاب الملكية الفعلية في جانب واحد والبروليتاريين الشيوعيين الذين لا ملكية لهم في الجانب الآخر . وان هذا التعارض يحتد يوما بعد يوم ويتطور نحو أزمة . وبالتالي فاذا كان ممثلو البروليتاريا النظريون راغبين في ان يكون نشاطهم الادبي اي تأثير ، فان من واجهم في المحل الاول وقبل كل شيء ان يشددوا على

حذف جميع العبارات التي تضعف وعي حدة ذلك التعارض ، جميع العبارات الجوفاء التي تقنع ذلك التعارض ، بل يمكن أن تعطي البورجوازيين فرصة من أجل الاقتراب من الشيوعيين طلبا لمزيد من الامان على اساس هذياناتهم المتفائلة . ومهما يكن من أمر ، فان جميع هذه العيوب تصادف من جديد في شعارات الاشتراكيين الحقيقيين ، وبصورة اخص في « الملكية الحقيقية » . واننا لنذكر بالطبع ان الحركة الشيوعية لا يمكن ان تحرف عن خطها من قبل بعض المتحذلقين الالمان . لكن في بلدمثل ألمانيا - حيث مارست العبارات الفلسفية طوال قرون بعض السلاطان ، وحيث الوعي الشيوعي ، فضلا عن ذلك ، هو على اية حال اقل حدة وحزما لان التناقضات الطبقة غير متوفرة في شكل حاد كما في الامم الاخرى - فانه من الضروري مع ذلك مقاومة جميع العبارات الجوفاء التي يمكن أن تشوش أكثر فاكثرو وعي التناقض التام القائم بين الشيوعية والنظام العالمي القائم .

ان هذه النظرية عن الملكية الحقيقية تتصور الملكية الخاصة . كما وجدت بصورة فعلية حتى هذا الحين ، كمجرد وهم ، في حين انها تتصور الفكرة المستخلصة من هذه الملكية الفعلية على انها حقيقة وواقع هذا الوهم ؛ وبالتالي فهي ايدولوجية حتى الصميم . انها تعبر عن أفكار البورجوازيين الصغار الذين تستهدف مشاريعهم الخيرية ورغباتهم التقية الغاء انعدام الملكية ايضا ؛ الا انها تعبر عنها بعزيب من الوضوح والدقة .

ولقد حصلنا في هذه الدراسة ايضا على مزيد من البراهين على النظرية القومية الضيقة التي تكمن خلف ما يزعم انه عمومية الالمان وكوسموبولينهم .

ان الارض تخص الروس والفرنسيين ،  
والانكليز يملكون البحر ،  
اما نحن فاننا نسود بلا منازع  
في مملكة الاحلام الهوائية .  
ان وحدتنا كاملة هنا ،  
وسلاطتنا لا وراء فيه ؛  
وفي هذه الائتاء مد الناس الآخرون  
جنودهم في الأرض الصلبة (٢٤٢) .

ان الالمان يجابهون الشعوب الاخرى ، برضا لا حدود له ، بهذه الملكية الاثيرة للاحلام ، مملكة « الماهية الانسانية » ، زاعمين انها قمة وخاتمة التاريخ



العالم بأسره ؛ أنهم ليعتبرون في كل مجال أن أوهامهم الحالية هي الحكم النهائي والتجارب على أعمال الأمم الأخرى؛ وبما أن نصيبهم في كل مكان هو التفرج على الأحداث دون الحصول على أية مكافأة عن اتعابهم ، فإنهم يحسبون أنهم مدعوون لإصدار الأحكام على العالم بأسره ، ولتحويل ألمانيا إلى الطبعة حيث يبلغ التاريخ بأسره أغراضه الأخيرة . أما أن هذه الكبرياء القومية المنتفخة الأوداج والمسرمة تقابل نشاطا عمليا من أحقر الأنواع جديرا بالبقالين والحرفيين ، فهذا ما لاحظناه من قبل مرات عديدة . وإذا كان التعصب القومي بفيضا في كل مكان فإنه يشير الاشتمزاز في ألمانيا بصورة خاصة حيث يلوح به ، جنباً إلى جنب مع الوهم بأن الألمان متفوقون على الحدود القومية وعلى كل المصالح المادية ، في وجه تلك الأمم التي تعترف صراحة بتحديداتها القومية وتتبعيتها للمصالح المادية . وعلى أي حال فإن التعلق العنيد بوجهة النظر القومية لا تصادف في الوقت الحاضر ، لدى جميع الشعوب ، إلا بين البورجوازيين وكتابهم .

#### ب - « احجار زاوية الاشتراكية » (١٩٢٧)

##### الحوليات [الريثانية] . ص : ١٦٥ وما يليها

بهيا القارئ قبل كل شيء ، في هذه المقالة ، لأصعب حقائق الاشتراكية الحقيقية بمقدمة أدبية وشعرية . وتبدأ المقدمة بتقرير أن « السعادة » هي « الهدف الأخير لجميع المطامع ، وجميع الحركات ، وجميع الجهود الشاقة وغير الكاملة لآلاف السنوات الماضية » . ويرسم لنا إذا جاز التعبير ، بضربات مقتضبة قليلة ، تاريخ الطموح إلى السعادة :

« حين تهاوت أسس العالم القديم ، التجأ القلب الإنساني بكل ما فيه من حنين إلى العالم الآخر حيث نقل إليه سعادته » ( ص : ١٥٦ ) .

ومن هنا كان كل الحظ العائر للعالم الأرضي . وفي الأزمان الحديثة صرف الإنسان العالم الآخر ، واشتراكيينا الحقيقي يسأل الآن :

« أيمكن للإنسان أن يحيي الأرض مرة أخرى على أنها أَرْض سعادته ؟  
 اعترف مرة أخرى بالأرض على أنها موطنه الأصلي ؟ لماذا يفصل اذن  
 بعد الحياة والسعادة ؟ لم لا يحطم الحاجز الأخير الذي يشق الحياة  
 الأرضية بالذات إلى نصفين متناوئين ؟ » ( المصدر نفسه ) .

« يا أرض هناءتي ! » الخ .

وانه يدعو « الانسان » الآن الى مرافقته في رحلة ، وهي دعوة يقبلها « الانسان » من طيبة خاطر . ويدخل « الانسان » ميدان « الطبيعة الحرة » ، وينغمس فيما ينغمس فيه في الاعترافات الحميمة التالية لاحد الاشتراكيين الحقيقيين :

« !... زهور متعددة الالوان... اشجار السرو السامقة القوية ... ان رضاها وسعادتها يكمنان في حياتها ، في نموها وفي تفتحها ... جمهره لا متناهية من المخلوقات الصغيرة في المروج ... طيور الغابات ... قطع متقد نشاطا من المهور ... اني ارى » ( « الانسان » هو الذي يتكلم ) « ان هذه المخلوقات لا هي تعرف ولا هي تريد أية سعادة اخرى غير تلك السعادة التي تستقيم بالنسبة اليها في التعبير عن حياتها والاستمتاع بها . وحين يهبط الليل تشاهد عيني جمهرة لا حصر لها من العوالم التي تدور حول بعضها بعضا في فضاء لامتناه وفقا لقوانين ازلية . واني لارى في دوراتها وحدة للحياة ، والحركة ، والسعادة . » ( ص : ١٥٧ ) .

ان في مكتة « الانسان » ان يشاهد كمية من الاشياء الاخرى في الطبيعة ، مثلا المراحة الاشد حرارة بين النباتات والحيوانات ؛ انه يستطيع ان يرى على سبيل المثال في العالم النباتي ، في « غابة من اشجار السرو السامقة القوية » ، كيف ان هؤلاء الراسماليين الشامخين يستهلكون غذاء الشجيرات الهزيلة التي تستطيع تماما ان تشكو هي الاخرى : اننا محرومون من الارض ، والمياه ، والهواء ، والنار (١)؛ انه يستطيع ان يشاهد النباتات الطفيلية ، ايدولوجي العالم النباتي ، كما يستطيع ان يشاهد ايضا الحرب المكشوفة بين « طيور الغابات » و « الجمهرة اللامتناهية من المخلوقات الصغيرة » ، بين اعشاب « مروج » و « القطيع المتقد نشاطا من المهور » . انه يستطيع ان يرى في « جمهرته التي لا حصر لها من العوالم » ملكية اقطاعية سماوية تامة بفلاحها واتباعها الذين يحيا بعضهم ، القمر مثلا ، حياة بائسة جدا ، محروما من الهواء والماء (ب)؛ انه نظام اقطاعي عين فيه حتى للشمردين الذين لا موطن لهم ، المدنبات ، مركزهم في الحياة ، وتشهد فيه الكويكبات المعزقة ، مثلا ، على ان مآسي مؤلة قد وقعت من حين لآخر ، بينما النيازك ، هذه الملائكة الساقطة ، تزحف في خجل عبر « الفضاء اللامتناهية » حتى تجد آخرها مسكنا متواضعا في هذا الموقع او ذاك . وفي البعد الاناي ، يستطيع ان يصادف النجوم الثابتة الرجعية .

(١) terra, aqua, aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ب) aere et igni interdicti ، باللاتينية في النص الاصلي .

« ان جميع هذه الكائنات تجد سعادتها ، وحتى حياتها ومتعتها ، في ممارسة وتظاهرة القدرات الحياتية التي منحها الطبيعة اياها » .

يعني ان « الانسان » يجد في التفاعل المتبادل للأجرام الطبيعية وفي تظاهرة قواها ان الاجرام الطبيعية تجد في هذين الامرين سعادتها . الخ .

وان « الانسان » ليتلقى التوبيخ الآن من اشتراكنا الحقيقي بسبب نشأته :

« ألم ينبثق الإنسان ايضا من العالم الأدنى ، اليس هو ابننا للطبيعة ، مثله كمثل جميع المخلوقات الأخرى ، اليس هو مركب من نفس العناصر ، اليس هو مزودا بنفس الطاقات والخصائص العامة التي تحمي جميع الأشياء ؟ لماذا لا يبرح ينشد سعادته الأرضية في عالم آخر أرضي ؟ » ( ص ١٥٨ ) .

« ان نفس الطاقات والخصائص العامة » التي يشترك الانسان فيها مع « جميع الأشياء » هي التماسك ، وعدم قابلية النفوذ ، والحجم ، والثقالة ، الخ ، التي يمكن أن تصادف مشروحة بكل تفصيل في الصفحة الاولى من اي كتاب عن الفيزياء . وانه لمن العسير ان يرى كيف يمكن للمرء أن يؤول ذلك على انه سبب في ان الانسان لا « ينشد سعادته في عالم آخر أرضي » . ومهما يكن من أمر ، فانه يعط الانسان كما يلي :

« انظروا زنايق الحقل » .

اجل ، انظروا الزنايق في الحقل ، كيف تأكلها الماعز وكيف يزرعها «الانسان» في عروة سترته وكيف تداس تحت وطأة العناق الدنس لعامة اللبنة وسفائق الحماد !

« انظروا زنايق الحقل . كيف تنمو وكيف لا تتعيب ولا تفزل ، وابوكم الذي في السماء يعولها . »

هيا واحذروا بها !

وبعد ما علمنا بهذه الطريقة بوحدة « الانسان » مع « جميع الأشياء » ، نعلم الآن كيف يختلف عن « جميع الأشياء » .

« لكن الانسان يكتسب معرفة الذات ، فهو يملك الوعي الذاتي . فبينما غرائز الطبيعة وقواها تتظاهر في الكائنات الأخرى في عزلة وبصورة

لا شعورية ، فهي متحدة في الإنسان وهو واع لها ... ان طبيعته مرآة الطبيعة بأسرها ، التي تكتسب معرفة الذات فيه . حسنا ! اذا كانت الطبيعة تعرف نفسها فيّ ، فاني اعرف نفسي اذن في الطبيعة وارى في حياتها حياتي الخاصة [ ... ] وهكذا نستطيع ان نعطي تعبيرا حيا لما شربتنا الطبيعة به » ( ص : ١٥٨ ) .

ان هذه المقدمة بكاملها تشكل نموذجاللتضليل الفلسفي الساذج . ان الاشتراكي الحقيقي ينطلق من فكرة ان انشطار الحياة والسعادة يجب ان ينتهي ، وكما بثبت هذه الاطروحة ، فانه يستنجد بالطبيعة ويفترض انه لا وجود لهذا الانشطار فيها ؛ وانه يستخلص من ذلك انه بما ان الانسان جسم طبيعي هو الآخر وبملك جميع الخصائص العامة لمثل هذا الجسم ، فيجب الا يكون ثمة وجود لاي انشطار بالنسبة اليه هو الآخر . لقد كان لدى هوبس اسباب افضل كي يبرهن بمثال الطبيعة على نظريته bellum omnium contra omnes (٢) . ان هيفل ، الذي تخدم انشاءاته كاساس من اجل اشتراكيينا الحقيقي ، يشاهد بصورة فعلية في الطبيعة الانشطار ، المرحلة المضطربة للفكرة الطليقة ، بله يسمي الحيوان : الكرب المشخص الذي يحسه الله . ان اشتراكيينا الحقيقي ، بعدما لف الطبيعة على هذا الفرار بالاسرار ، يلف الوعي الانساني بالاسرار ايضا ، وذلك حين يجعله « مرآة » تلك الطبيعة المزورة . وبالطبع فانه حالما تصبح تظاهرة الوعي تعبيرا ذهنيا منسوبا الى الطبيعة بالذات ، رغبة تقية بشأن مايجب ان يؤول اليه مركز الانعنان ، فانه من المفروغ منه ان الوعي لن يكون سوى المرآة التي تتأمل الطبيعة نفسها فيها . واما ان « الانسان » يجب ان يلفي الانشطار في مجاله الخاص ، هذا الانشطار الذي يفترض انه موجود في الطبيعة ، فهذا ما يتسم اثباته الآن بالاسناد الى الانسان بوصفه محض مرآة منفصلة تبلغ الطبيعة الوعي الذاتي فيها ، بالضبط كما تم اثبات ذلك من قبل بالاسناد الى الانسان بوصفه محض جسم طبيعي . لكن فلنتفحص بمزيد من الدقة العبارة الاخيرة التي تلخص كل هذا اللغو .

ان الحقيقة الاولى المؤكدة هي ان الانسان يملك الوعي الذاتي . ان غرائز وطافات الكائنات الطبيعية الفردية تحول الى غرائز وقوى « الطبيعة » ، هذه الغرائز والقوى التي « تتظاهر » اذن في عزلة ، وهذا أمر مفروغ منه ، في هذه الكائنات الفردية . ولم يكن بد من الاستعانة بهذا التضليل كيما يحقق في وقت لاحق توحيد هذه الغرائز والقوى الخاصة « بالطبيعة » في الوعي الذاتي الانساني ، وبذلك فان الوعي الذاتي للانسان يحول ، كأمر مفروغ منه ، الى الوعي الذاتي الذي تكتسبه

(٣) حرب الكل ضد الكل .

الطبيعة فيه . وان هذا التضليل ينتهي الى حل كاذب : ان الانسان ينتقم من الطبيعة ، وبما ان الطبيعة تكتسب وعيها الذاتي فيه ، فانه ينشد بلوره ، في الطبيعة ، وعيه الذاتي ، وهي عملية تمكنه ، بالطبع ، من الايجاد في الطبيعة شيئا سوى ما ينسبه اليها بواسطة التضليل المشار اليه اعلاه .

لقد وصل الاونة بسلام الى النقطة التي انطلق منها في الاصل . لقد دار على عقبيه تماما - وهذا هو ما يسمونه في المانيا في الوقت الحاضر . . **تطوير الفكرة** .

بعد هذه المقدمة ياتي العرض الفعلي للاشتراكية الحقيقية .

### حجر الزاوية الاول

ص : ١٦٠ : « قال سان سيمون لتلاميذه وهو على فراش الموت :  
تتلخص حياتي بأسرها في فكرة واحدة : يجب ان يضمن لجميع البشر  
التطور الاكثر حرية لقدراتهم الطبيعية . لقد كان سان سيمون رسولا  
للاشتراكية » .

ان هذه العبارة تعالج الآن وفقا لطريقة الاشتراكي الحقيقي الموصوفة اعلاه ،  
بارتباط مع تلك التعمية الطبيعة التي شاهدها في المقدمة .

« ان الطبيعة بوصفها اساسا لكل حياة هي وحدة تنطلق من ذاتها  
وتعود الى ذاتها ، وهي تشتمل على التعدد الذي لا حصر له لظواهرها ،  
وبدونها لا يوجد شيء على الاطلاق . » ( ص : ١٥٨ ) .

ولقد راينا كيف يسعى المرء الى تحويل الاجسام الطبيعية المختلفة وعلاقاتها  
المتبادلة الى « ظواهر » متعددة الاشكال للماهية المستترة لهذه « الوحدة » العجيبة .  
وان العنصر الجديد الوحيد في هذه العبارة هو ان الطبيعة تسمى اولا « اساس كل  
حياة » ، ومن ثم يقال على الفور انه بدونها لا يوجد شيء على الاطلاق ، الامر الذي  
يتضمن انها تشتمل على « الحياة » ايضا ، وبالتالي لا يمكن ان تكون مجرد اساس  
لها .

بعد هذه الكلمات الصاعقة ياتي محور المقالة بكاملها :

« كل واحدة من هذه الظواهر ، كل حياة فردية ، انما توجد وتتطور  
عبر تقيضتها ، صراعها مع العالم الخارجي ، وليس لها وجود الا على  
اساس تفاعلها مع كلية الحياة التي ترتبط معها من جهة اخرى ، بفعل  
طبيعتها ، في كل واحد ، وحدة الكون العضوية . » ( ص ١٥٨ ، ١٥٩ ) .

وان هذه العبارة المحورية توضح اكثر كما يلي :

« تجد الحياة الفردية ، من جهة واحدة . اساسها وينبوعها وجوهرها في كلية الحياة ، ومن جهة أخرى ، فان كلية الحياة تسعى ، وهي في صراع متصل مع الحياة الفردية ، الى التهامها وامتصاصها . »  
( ص ١٥٩ ) .

وما دام هذا التقرير ينطبق على كل حياة فردية ، فانه يمكن « بالتالي » ان يطبق على البشر ايضا ، وهو ما يتم بالفعل .

« وبالتالي فالانسان لا يستطيع ان يتطور الا في كلية الحياة ومن خلالها . »  
( رقم ١ ، المصدر نفسه ) .

ان الحياة الفردية الواعية تقارن الآن مع الحياة الفردية غير الواعية . والمجتمع البشري مع الحياة الطبيعية العامة ! ومن ثم فان العبارة التي استشهدنا بها اخيرا تكرر في الشكل التالي :

« بفعل طبيعتي لا استطيع ان اطور ، لا استطيع ان ابلغ نصيبي من السعادة ، المتعة الواعية ذاتيا بحياتي ، الا في الجماعة مع البشر الاخرين ومن خلالها . » ( رقم ٢ ، المصدر نفسه ) .

ان هذا الازدهار للفرد في المجتمع يوصف لنا الآن بكل تفاصيله . مثلما وصفت لنا اعلاه « الحياة الفردية » بصورة عامة :

« في المجتمع ايضا ، يصبح تعارض الحياة الفردية والحياة العامة شرط التطور الانساني الواعي . اني لا اطور كي اتوصل الى حرية التصرف بذاتي ، الى الحرية التي لا سعادة بدونها ، الا من خلال الصراع المتصل ، من خلال المعارضة المتصلة للمجتمع الذي يناهضني على انه قوة تحاول تقييدي . ان حياتي عملية تحرر متواصلة ، صراع متواصل ضد العالم الخارجي الشعوري وغير الشعوري وانتصار عليه ، صراع احاول به اخضاعه واستخدامه كيما استمتع بحياتي . ففرصة حفظ البقاء ، والسعي الى السعادة الشخصية ، والى الحرية ، والى ارضاء الرغبات ، هذه هي **الذن** ظاهرات طبيعية ، يعني عقلانية ، للحياة . » ( المصدر نفسه ) .

ولنستطرد :

« اني اطلب بتتيبة ذلك من المجتمع ان يوفر لي امكانية ان انتزع منه عنوة سعادتي وارضاع رغباتي ، ان يوفر ميدان قتال من اجل حميتي المولمة بالقتال ، وبالفبط كما ان كل نبذة تتطلب الارض والدفاء

والشمس والهواء والمطر كي تنمو ، كي تحمل اوراقها . واظهارا ونمرا ،  
كذلك يرغب الانسان في ان يجد في المجتمع شروط الازدهار التام وارضاء  
جميع حاجاته وميوله وقدراته . ان من واجب المجتمع ان يقدم اليه  
امكانية كسب سعادته . اما كيف سوف يستخدم هذه الفرصة ، وما  
سوف يصنع بنفسه ، بحياته ، فهذا ما يتوقف عليه ، على فرديته . انا  
وحدي أستطيع ان اقرر سعادتي الخاصة . » ( ص : ٥٩ - ١٦٠ )

ويعقب ذلك ، كنتيجة للحجة بكاملها ، عبارة سان سيمون التي اوردناها  
في مطلع هذا العرض . وهكذا فان الفكرة الفرنسية قد استت عقلانيا من قبل العلم  
الالمانى . وكيف كان ذلك ؟

لقد سبق للاشتراكي الحقيقي ان نسب الى الطبيعة افكارا متنوعة يود ان  
يراهها قد تحققت في المجتمع البشري . وكما جمل قبلنا من الكائن الانساني الفردي  
مرآة الطبيعة ، فانه يجعل الآن من المجتمع ككل مثل هذه المرآة . ويمكن الآن ان  
ترسم انطلاقا من الافكار المنسوبة الى الطبيعة ، اذا ما مضينا بهذه المحاكمة قدما ،  
نتيجة قابلة للتطبيق على المجتمع الانساني . وبما ان المؤلف لا يتخلف كي يعالج تطور  
للمجتمع التاريخي ويكتفى بهذه المقارنة المجدية ، فانه يظل امرا عصيا على الفهم  
ان المجتمع لم يكن بصورة دائمة انعكاسا امينا للطبيعة . وبالتالي فان العبارات  
الطنانة عن المجتمع الذي يناهض الفرد في صورة قوة تحاول تقييده ، الخ ، تنطبق  
على جميع اشكال المجتمع . وانه لمن الطبيعي تماما ان تكون بعض التفاهات قد تسلت  
الى هذا التفسير للمجتمع . وهكذا فان من واجب المرء الآن ان يعترف بان **صرعا**  
يجري في الطبيعة ، بصورة متعارضة مع التناغم الموصوف في المقدمة . ان المجتمع ،  
« كلية الحياة » ، لا يتصوره مؤلفنا تفاعلا بين « الحيات الفردية » التي تؤلفه ، بل  
وجودا منفصلا تتم تفاعلاته مع هذه « الحيات الفردية » على صعيد آخر ، خاص  
تماما . واذا كان ثمة اية اشارة الى الاوضاع الفعلية في هذا كله ، فانه الوهم  
الذي يجعل من الدولة وجودا مستقلا في مواجهة الحياة الشخصية والايمان بهذا  
الاستقلال الظاهري على انه شيء مطلق . لكن حقيقة الامر ان مسألة الطبيعة او  
المجتمع لا تطرح على الاطلاق لا هنا ولا في اي موضع آخر من المقالة باكملها ، بل  
تقتصر المسألة بكاملها على هاتين المقتولتين : الفردية والعمومية ، اللتين تعطيان  
اسماء متنوعة واللتين يقال انهما تشكلان قطبين متعارضين مصالحتهما امر مرغوب  
فيه حتى الدرجة القصوى .

وبنتيجة تبرير « الحياة الفردية » بوصفها متعارضة مع « كلية الحياة » ،  
يصبح ارضاء الحاجات ، وتطوير القدرات ، والمصلحة الشخصية ، الخ . ، « تعابير

طبيعية وعقلانية عن الحياة » . وبنتيجة تصور المجتمع على أنه انعكاس للطبيعة ، يستنتج أن تعابير الحياة هذه ، في جميع أشكال المجتمع التي وجدت حتى الوقت الحاضر ، بما فيها المجتمع الحالي ، قد بلغت نضوجها الكامل ، واعترف بشرعيتها .

لكننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ١٥٩ ، ان هذه التعابير العقلانية والطبيعية عن الحياة « في مجتمعنا الحالي » « معوقة في غالب الأحيان » و « هي تنسخ عادة ، لهذا السبب وحده ، في أعمال مضادة للطبيعة ، وعيوب تتناول الجسد والنفس ، وفي الانانية والشر ، الخ . »

وبما ان المجتمع ، رغم كل شيء ، لا يقابل اذن نموذجها الاصلي ، الطبيعة ، فان الاشتراكي الحقيقي « يتطلب » منه أن ينتظم بصورة متفقة مع الطبيعة ويسوغ مطلبه بإبراده مثال النبتة غير الموفق على الإطلاق . ففي المحل الاول « لا يتطلب » النبتة من الطبيعة جميع شروط الوجود المحددة اعلاه ؛ فهي اذا لم تجد هذه الشروط مهيأة بصورة مسبقة لا تصبح نبتة في حال من الاحوال ، بل تبقى حبة بذار . وفيما عدا ذلك ، فان تركيب « الأوراق والأزهار والثمر » يتوقف حتى درجة كبيرة على « الأرض » ، و « الدفء » الخ . ، الشروط المناخية والجيولوجية التي تنمو النبتة فيها . وهكذا بينما يردد « المطلب » المنسوب الى النبتة الى تبعية تامة حيال شروط الوجود الفعلية ، فان اشتراكيينا الحقيقي يقيم على هذا المطلب المزعوم مطالبته الخاصة بتنظيم للمجتمع يتطابق مع « فرديته » . ان المطالبة بمجتمع يتطابق مع الاشتراكية الحقيقية يقوم على المطلب الوهمي الذي تتقدم به شجرة نخيل الى « كلية الحياة » كي تزودها بالارض ، والدفء ، والشمس ، والهواء ، والمطر ، في القطب الشمالي .

ان هذا المطلب الذي يتوجه به الفرد الى المجتمع لا يستخلص من تطور المجتمع الفعلي ، بل من العلاقة المزعومة لهاتين الشخصيتين المتافيزيائيتين ، الفردية والعمومية . ويكفي من أجل ذلك أن يعتبر الأفراد الخاصون ممثلين للفردية ، تجسيدات لها ، والمجتمع تجسيدا للعمومية ، وبذلك تكون الحيلة قد نجحت . وفي الوقت نفسه تكون عبارة سان سيمون بشأن التطور الحر للاستعدادات الطبيعية قد وجدت تعبيرها المضبوط ، وتكتشف المحاكاة التي تقوم عليها . ان التعبير المضبوط عنها هي تلك الحجة السخيفة القائلة ان الأفراد الذين يشكلون المجتمع سوف يحافظون على « فرديتهم » ، سوف يظلون كما هم ، بينما هم يطالبون المجتمع بتحويل لا يمكن ان يصدر الا عن تحولهم الخاص .



## حجر الزاوية الثاني

« وإذا كنت لا تعرف الخامسة ،  
فما عليك إلا أن تكرر اللازمة أبدا » (٢٤٤).

« أن العضوية العمومية هي التنوع اللامتناهي لجميع الكائنات الفردية،  
ال مأخوذة على أنها وحدة » ( ص : ١٦٠ ) .

وهكذا نجد انفسنا وقد دفعنا التهمزى من جديد الى بداية المقالة ، ولا بد لنا ان نشاهد مرة ثانية كل مهزلة الحياة الفردية وكلية الحياة . اننا نطلع من جديد على السر العميق لتفاعل هاتين الحياتين . وقد مقل هذه المرة بادخال عبارة جديدة هي « العلاقة القطبية » وتحول الحياة الفردية الى مجرد رمز ، «(صورة)» ، عن كلية الحياة . ان هذه المقالة ، مثلها كمثل لوحة مشكالية ، تركب من انعكاسات من ذاتها ، وهي طريقة في المحاكمة مشتركة بين جميع الاشتراكيين الحقيقيين . انهم يوزعون حججه مثل بائعة الكرز التى كانت تباع سلمتها دون سعر الكلفة ، عاملة وفقا للمبدأ الاقتصادي القديم بان الكمية الباعة هي الشيء الهام الوحيد . وانها لطريقة ضرورية بالنسبة الى الاشتراكية الحقيقية ، ما دام كرزها قد فسد حتى قبل نضوجه .

وتعقب ذلك أمثلة قليلة على هذا الازدواج البصري :

حجر الزاوية رقم ٢ : ص ١٦٠	حجر الزاوية رقم ١ ، ص ١٥٨
— ١٦١ : « كل حياة فردية توجد وتنطور في كلية الحياة ومن خلالها ؛ وكلية الحياة لا توجد وتنطور الا في الحياة الفردية ومن خلالها » .	— ١٥٩ : « كل حياة فردية انما توجد وتنطور من خلال نقيضتها... لا توجد الا على أساس تفاعلها مع كلية الحياة » .
( تفاعل )	

« ان الحياة الفردية تنطور ... بوصفها جزءا من الحياة بصورة عامة .	« وعي ترتبط معها من جهة اخرى ، بفعل طبيعتها ، لتشكل كلا واحدا .
	« وحدة الكون العضوية .

« ان العضوية العالمية تتألف من جميع الافراد الملزمين بالوحدة .	« ان الحياة الفردية ، من جهة واحدة ، تجد اساسها ومصدرها وجوهرها في كلية الحياة .
--	--

« التي » ( كلية الحياة ) « تصح  
تربة و **جواهر** تطورها » ( الحياة  
الفردية ) ... « بحيث تقوم الواحدة  
على الأخرى » .

« بحيث تتصارعان وتجابهان .  
» يترتب على ذلك ( ص : ١٦١ ) :  
« أن الحياة الفردية الشعورية  
تتحد أيضا بكلية الحياة الشعورية  
و » ... ( العكس بالعكس ) .

« أن الكائن الإنساني الفردي  
لا يتطور إلا في المجتمع ومن خلاله ،  
والمجتمع » ، العكس بالعكس .  
الخ ...

« المجتمع وحدة تضم وتلخص  
تعدد مصائر البشر الفردية » .

« من جهة أخرى ، فإن كلية  
الحياة تسمى ، في صراع متواصل  
مع الحياة الفردية ، الى التهامها .  
» وبتنتيجة ذلك ( ص : ١٥٩ ) :

« أن المجتمع الإنساني هو بالنسبة  
الى الحياة ... الشعورية كما  
الحياة غير الشعورية العامة بالنسبة  
الى الحياة الفردية غير الشعورية .

« لا أستطيع أن أتطور إلا في الجماعة  
مع البشر الآخرين ومن خلالها ...  
وفي المجتمع أيضا ، فإن تعارض  
الحياة الفردية ، والحياة بصورة  
عامة يصبح » ، الخ ...

« الطبيعة ... وحدة ...  
تشتمل على التعدد الذي لا حصر له  
لظواهرها » .

لكن مؤلفنا لا يكتفي بهذا العرض الشكالي ، بل يمضي فيكرر ملاحظاته  
الخرقاء عن الفردية والعمومية في شكل آخر أيضا . انه ينصب بادئ الامر هذه  
التجريدات القاحلة على انها مبادئ مطلقة ، ويستنتج ان العلاقة نفسها يجب ان  
تنشأ في العالم الواقعي . وان هذا ليمنحه بصورة مسبقة فرصة ان يقول كل  
شيء مرتين ( وعلمه انه يصنع استنتاجات ) ، في شكل مجرد بادئ الامر ، ثم في  
شكل مشخص كاذب كنتيجة تستخلص منه . ومهما يكن من أمر فانه يعمد الى  
التلاعب بالاسماء التي اعطاها لمقولاته المجردتين . وهكذا تظهر العمومية على  
التتالي بوصفها طبيعة ، وكلية غير شعورية للحياة ، ونسخة شعورية طبق  
الاصل ، والحياة بصورة عامة ، والعضوية العالمية ، والوحدة  
الجامعة ، والمجتمع الإنساني ، والجماعية ، ووحدة الكون العضوية ، والسعادة  
العمومية ، والرشاء العام ، الخ ، وتظهر الفردية تحت الاسماء المقابلة للحياة  
الفردية غير الشعورية والشعورية . والسعادة الفردية ، ورشاء الفرد الخاص ،  
الخ . ولا بد لنا ، بخصوص كل من هذه الاسماء بلوره ، ان نصفى الى نفس  
المبارات الجوفاء التي سبق أن سمعناها مرارا حتى التخمة بخصوص الفردية  
والعمومية .

وهكذا فإن « حجر الزاوية » الثاني لا يتضمن شيئاً لم يتضمنه من قبل حجر الزاوية الاول . لكن بما ان كلمات **المساواة والتضامن ووحدة المصالح** (١) تصادف لدى الاشتراكيين الفرنسيين ، فإن مؤلفنا يحاول ان يترجمها الى الالمانية ، وان يحولها بذلك الى « احجار زاوية » لاشتراكيته الحقيقية .

« بوصفي عضواً واعياً في المجتمع اعترف بكل عضو آخر على انه كائن مختلف عني، معارض لي، مشابه لي، وفي الوقت نفسه مغروس في الاساس الاصلي المشترك للوجود ومشتق منه . ان كل واحد من زملائي البشر يظهر لي على انه معارض لي من جراء طبيعته الخصوصية ، ومع ذلك مشابه لي من جراء طبيعته العامة . ان الاعتراف بالمساواة الانسانية ، بحق كل انسان في الوجود ، يتوقف **بنتيجة ذلك** على الوعي بان الطبيعة الانسانية مشتركة بين الجميع ؛ وبالطريقة نفسها ، فإن الحب ، والصداقة ، والعدالة ، وجميع الفضائل الاجتماعية تقوم هي الاخرى على الشعور بالتضامن والوحدة الانسانيتين الطبيعيين . واذا كانت هذه الامور قد اعتبرت حتى الوقت الراهن واجبات وفرضت على البشر ، فانها تصبح **على هذا الفرار في** مجتمع مؤسس على **الوعي بطبيعة** الانسان الباطنة ، اي على الغفل وليس على الالتزام الخارجي ، تظاهرات حرة للحياة . في مجتمع يتطابق مع الطبيعة، اي مع العقل ، يجب على شروط الوجود **بالتالي** ان تكون متساوية بالنسبة الى جميع اعضائه ، اي يجب ان تتطلى بطابع عمومي . » ( ص ١٦١ - ١٦٢ ) .

ان المؤلف يبرهن على براعة مرموقة اذ يطرح بادىء الامر فرضية بوصفها بديهية ومن ثم يبررها انطلاقاً من ذاتها بواسطة كلمة **بالتالي** ، او **بنتيجة ذلك** ، الخ . وانه لحاذق بصورة لا تقبل عن ذلك حين يهرب بصورة عارضة الى استنتاجاته ذات الطابع الخصوصي جداً ببيانات تقليدية اشتراكية النزعة باستخدام « اذا كان المرء » ، او « اذا كان الامر » ، او « هكذا يجب عليهم » ، او « لكنه سوف يصبح » ، الخ .

في « حجر الزاوية » الاول شاهدنا الفرد من جهة واحدة، ومن جهة ثانية العمومية التي جابته تحت قناع المجتمع . وان هذا التمازج ليظهر الآن بشكل آخر ، اذ ينقسم الفرد الآن ضمن ذاته الى طبيعة خصوصية وطبيعة عامة . وتستخلص من هذه الطبيعة العامة للفرد « المساواة الانسانية » والمصير المشترك . وان تلك الشروط الحياتية المشتركة بين البشر جميعاً تترأى هنا اذن بوصفها نتاجاً « لماهية الانسان » ، **للطبيعة** ، في حين انها منتجات تاريخية ، مثلها كمثل وعي المساواة بالضبط . ولا

---

(١) égalité, solidarité, unité des intérêts ، بالفرنسية في النص الاصلي .

يكفي المؤلف بهذا ، بل يقدم البرهان الحسي على مساواته بتقرير انها مفروسة ، محتواة ، « في الأساس الاصلي للوجود » . وقد علمنا في مقدمه . ص ١٥٨ . ان الانسان « يتلف من معنى العناصر ، وهو مزود بتلك الفترات والخصائص الهامه التي تحيي جميع الاشياء » . ولقد علمنا في « حجر الزاوية » الاول ان الطبيعة هي « أساس كل الحياه » ، وبذلك فهي « الأساس الاصلي المشترك للوجود » . وهكذا فان مؤلفنا قد يز الفرنسيين حتى درجة كبيره ، فلم يبرهن ، « بوصفه عضوا واعيا في المجتمع » ، على مساواه البشر فيما بينهم فحسب ، بل على مساواتهم مع كل يرغوث ، وكل عود من فئ ، وكل حجر .

ولسوف نكون سعداء جدا بالاعتقاد بأن « جميع الفضائل الاجتماعية » لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي قائمة « على شعور التضامن والوحدة الانسانيين الطبيعيين » ، حتى اذا كان الرق الإقطاعي ، والعبودية . والتفاوتات الاجتماعيه لسائر العصور ، قد كانت قائمة كذلك على هذا « التضامن الانساني الطبيعي » . وبالنسبة ، فان هذا « التضامن الانساني الطبيعي » نتاج تاريخي يتغير يوميا في أيدي البشر . ولقد كان على الدوام طبيعيا جدا . مهما أمكن أن يبدو لا انسانيًا ومضادا للطبيعة ليس في حكم « الانسان » فحسب ، بل في حكم جيل ثوري لاحق أيضا .

ونعلم فيما بعد ، بطريق الصدفة المحضة ، ان المجتمع الحالي قائم على «الالزام الخارجي» . ان الاشتراكيين الحقيقيين لا يقصون من «الالزام الخارجي» القيود التي تفرضها الشروط الحياتية المادية على أفراد معينين ، بل يقصدون الالزام الذي تمارسه الدولة في شكل الحراب ، والشرطة ، والمدافع ، التي هي أبعد ما تكون عن كونها أساس المجتمع . بل هي محض نتيجة لبنيته . ولقد نوقشت هذه المسألة من قبل في المقالة الخامسة . كما نوقشت في المجلد الاول من هذا المؤلف .

ان الاشتراكي يعارض المجتمع الحالي ، « القائم على الالزام الخارجي » ، بالمثل الأعلى للمجتمع الحقيقي ، القائم على « وعي طبيعة الانسان الباطنة » ، أي على العقل . وهذا يعني انه قائم على وعي الوعي . على فكر الفكر . ان الاشتراكي الحقيقي لا يختلف عن الفلاسفة حتى في انتقائه التعابير . انه ينسى ان « الطبيعة الباطنة » للبشر ، مثلها كمثل « وعيهم » لها ، « أي » « عقلم » . قد كانت في سائر الازمان نتاجا تاريخيا . وانه حتى اذا كان مجتمع البشر يقوم ، كما يعتقد . « على الالزام الخارجي » ، فان « طبيعتهم الباطنة » سوف تقابل هذا « الالزام الخارجي » .

ونصادف من جديد في الصفحة ١٦٣ الفردية والعمومية بموكبهما المأوف ،

في شكل الرخاء الفردي والعام . وانكم لتستطيعون ان تجدوا تفسيرات مماثلة لملاقتهما المتبادلة في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي تحت عنوان المزاحمة، وكذلك في هيفل ، حيث تعرض بصورة أفضل .

مثال ذلك ، **الحواريات [الرينانزية]** ، ص : ١٦٣ :

« يتميز الرخاء العام أعز رخائي الخاص ، ويتميز رخائي الخاص  
أعز الرخاء العام » .

راجع هيفل ، **فلسفة الحق** ، ص ٢٤٨ ( ١٨٣٣ ) :

« حين الاحق اغراضي ، اخدم المصلحة العامة التي تخدم بدورها  
اغراضي » .

قارن كذلك **فلسفة الحق** ، ص ٣٢٤ وما يليها ، بخصوص علاقة المواطن  
بالدولة .

« وبالتالي فان لدينا . كنتيجة نهائية ، الوحدة الشعورية للحياة  
الخاصة والحياة العامة ، التناغم . » ( **الحواريات [الرينانزية]** ) ، ص :  
١٦٣ ) .

« كنتيجة نهائية لاي شيء ؟ للحقيقة التالية ، ألا وهي ان :

« هذه العلاقة القطبية بين الحياة الفردية والحياة العامة تستقيم في  
تصارعهما تارة ، وفي كون احدهما شرط الاخرى واساسها تارة  
أخرى » .

ان « النتيجة النهائية » لذلك كله هي على الاكثر تناغم اللاتناغم مع التناغم،  
وان كل ما يترتب على التكرار المستمر لهذه العبارات الطنانة المألوفة جيدا هو  
اعتقاد المؤلف بأن صراعه المجدب مع القولتين المجردتين للفردية والعمومية يشكل  
الطريقة المناسبة من أجل حل المسائل الاجتماعية .

ويختتم المؤلف حديثه بهذا التعبير الانيق :

« ان المساواة العمومية تشكل اساس المجتمع العضوي الذي يتطور  
عبر النزاعات التي تقوم بين الافراد والنظام العام كي يبلغ الاتفاق  
الطيق ، وحدة السعادة الفردية والعمومية ، التناغم الاجتماعي (!)»  
« الجمالي » (!) « الذي هو انعكاس للتناغم العمومي » . ( ص : ١٦٤ ) .

انه لمن قبيل التواضع حقا ان تسمى هذه العبارة «حجر زاوية» . انها صخرة  
المصور التي تقوم عليها الاشتراكية الحقيقية بكاملها .

### حجر الزاوية الثالث

« هذا التعارض القطبي ؛ هذا التفاعل بين الحياة الخاصة والحياة  
العامة للطبيعة هو الذي يشكل اساس صراع الانسان ضد الطبيعة .  
وحين يرتدي هذا الصراع مظهر الفعالية الشعورية ، فانه يسمى العمل . »  
( ص : ١٦٤ ) .

الم يكن حريا بنا ان نقول ان هذه الفكرة عن « التعارض القطبي » تقوم على  
اساس مشاهدة الصراع الذي يخوضه الانسان ضد الطبيعة ؟ فاولا يصنع تجريد  
من حقيقة قائمة ، ومن ثم يقال ان هذه الحقيقة القائمة مؤسسة على ذلك التجريد .  
هكذا يجب ان نتصرف اذا كنت تريد ان تبدو متمكنا من العمق الألماني ومن موهبة  
التأمل الفلسفي .

مثال ذلك : حقيقة قائمة : القط يأكل الفار .

تفكير : قط - طبيعة . فلو - طبيعة . استهلاك للفار من قبل القط = استهلاك  
الطبيعة من قبل الطبيعة = استهلاك ذاتي للطبيعة .

التصور الفلسفي للحقيقة القائمة : ان التهام الفار من قبل القط قائم على  
اساس الاستهلاك الذاتي للطبيعة .

وبعدما أعطى صراع الانسان ضد الطبيعة مثل هذه الصورة المضللة ، يمضي  
المؤلف كي يعطي فعالية الانسان الشعورية في علاقتها بالطبيعة صورة مضللة بأن  
بتصورها **تظهرة** هذا التجريد البسيط للصراعات الفعلية . وان كلمة **العمل**  
الدنسة تحشراخيرا في الموضوع كنتيجة لتلك العملية من التضليل . لقد كانت هذه الكلمة  
على رأس لسان صاحبنا الاشتراكي الحقيقي منذ البداية ، لكنه لم يجرؤ على  
التفوه بها قبل أن يسبغ عليها صفة الشرعية بالطريقة المناسبة . ان العمل يصبح  
خاتمة انشاء مطلقة . التصور المجرد البسيط للانسان والطبيعة ، وبذلك فانه يعرف  
بطريقة هي مناسبة وغير مناسبة على حد سواء لجميع مراحل تطور العمل .

« وبالتالي ، فان العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان يحاول  
بها ان يحقق السيطرة على الطبيعة بمعنى روحي ومادي ، بحيث

يستطيع ان يجعل منها أداة الاستمتاع الواعي بحياته ويستخلصها من  
أجل حاجاته الروحية والجسدية « ( المصدر نفسه ) .

ولسوف نكتفي بان نلفت الانتباه الى هذا الاستنتاج الاعم :

« عندما يظهر النزاع على انه فعالية شعورية ، فانه يسمى العمل -  
وبالتالي فان العمل هو اية فعالية شعورية من جانب الانسان » ، الخ .

واننا لندين بهذا الاكتشاف العميق الى « التعارض القطبي » .

وسوف يتذكر القارئ بيان سان سيمون المذكور اعلاه بخصوص التطور الحر  
لجميع قدرات الانسان ويتذكر في الوقت نفسه ان فوريه كان راغبا في مشاهدة **العمل**  
**الجذاب** (١) يحل مكان **العمل البغيض** (ب) . واننا لندين « للتعارض القطبي »  
بالتبرير والتفسير الفلسفيين التاليين لهذه الموضوعات :

« لكن بما ان » ( ان « لكن » هذه يقصد بها الاشارة الى انه ليس ثمة اية  
رابطة بين ما يلي وما سبق ) « كل **تظاهرة** وممارسة وتعبير عن قوى  
الحياة وامكاناتها **يجب** ان تكون بالنسبة الى **الحياة** مصدرا لمتعة ورضا،  
فانه يتوجب على ذلك ان العمل **يجب** ان يكون هو نفسه **تظاهرة** و**تطورا**  
للقدرات الانسانية **ويجب** ان يكون مصدرا للمتعة والرضا والهناء .  
**وبنتيجة ذلك** ، فان العمل **يجب** هو نفسه ان يصبح **تظاهرة حرة** من  
الحياة ، وبذلك مصدرا « للمتعة » ( المصدر نفسه ) .

اننا نطلع هنا على ما وعدنا به في مقدمة **الحوليات** [ **الرينانزية** ] ، وهو « الى  
اي مدى يختلف العلم الاجتماعي الالمانى في تطوره حتى الوقت الحاضر عن العلم  
الاجتماعي الفرنسي والانكليزي » وما معنى « عرض مذهب الشيوعية في شكل  
علمي » .

وانها لتكون عملية مطولة ومضجرة ان نعرض كل ثغرة منطقية ترد في سياق  
هذه الاسطر القليلة . لكن فلنأخذ أولا بعين الاعتبار **الاهانات** **الوجهة الى النطق**  
**المسوري** .

---

(١) travail attrayant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(٢) travail répugnant ، بالفرنسية في النص الاصلي .

انه ليفترض ضمنا ، سعيا وراء البرهان على أن العمل ، تظاهرة الحياة، يجب أن يكون مصدرا متعة، ان الحياة يجب أن توفر المتعة في جميع تظاهراتها، ويستنبط من ذلك هذه النتيجة، ألا وهي انه ما دام العمل تظاهرة للحياة ، فإنه يجب ان يكون هو الآخر مصدرا للمتعة . وان المؤلف ، الذي لا يكتفي بما حققه بواسطة هذه المراوغة من تحويل المصادرة الى نتيجة ، يستخلص فضلا عن ذلك نتيجة كاذبة . انه يترتب بالنسبة اليه على كون « كل تظاهرة يجب أن تكون بالنسبة الى الحياة مصدرا متعة » ان العمل ، الذي هو إحدى تظاهرات الحياة هذه ، « يجب أن يكون هو نفسه تظاهرة وتطورا للقدرة الإنسانية » ، يعني للحياة مرة أخرى . وفي حقيقة الامر يجب أن يكون ما هو كائنه . كيف يمكن للعمل ألا يكون ، في برهة معينة ، « تظاهرة للقدرة الإنسانية »؟ لكن هذا ليس كل شيء . فلأن العمل يجب أن يكون كذلك ، فإنه « ينبغي » « بنتيجة ذلك » أن يكون كذلك ، او بصورة أدق : لان العمل « يجب أن يكون تظاهرة وتطورا للقدرة الإنسانية »، فإنه ينبغي بنتيجة ذلك أن يصبح شيئا ما مختلفا كل الاختلاف ، ألا وهو « تظاهرة حرة للحياة » ، الامر الذي لم يكن موضوع بحث حتى الآن . وفيما كانت مصادرة العمل من حيث هو متعة قد استنتجت أعلاه من مصادرة متعة الحياة ، فان المصادرة السابقة تقدم الآن كنتيجة للمصادرة الجديدة من « التظاهرة الحرة للحياة في العمل » .

ونقرر ما يتعلق الامر بمضمون الفقرة ، فان المرء لا يستطيع أن يتبين تماما السبب في ان العمل لم يكن على النوم ما يجب أن يكونه ، وفي انه يجب ان يصبح الآن ما يجب ان يكونه ، ولا السبب في انه يجب ان يصبح شيئا لم يكن ملزما حتى الوقت الراهن بان يكونه . لكن من المؤكد ان من واجب المرء ان يتذكر ان ماهية الانسان والتعارض الفعلي بين الانسان والطبيعة لم يكونا قد قسرا بعد تفسيرا كاملا حتى الوقت الراهن .

ويتلو ذلك « تبرير علمي » للمبدأ الشيوعي عن الملكية الجماعية لمنتجات العمل :

« ولكن نتاج العمل » ( إن « لكن » الجديدة هذه تملك نفس المعنى الذي تملكه « لكن » السابقة ) « يجب أن يخدم في نفس الوقت الواحد سعادة الفرد ، الفرد العامل ، والسعادة العامة . وان هذا ليتحقق من جراء حقيقة ان جميع العمليات الاجتماعية متكاملة ومتقابلة » ( المصدر نفسه ) .

ليست هذه العبارة سوى نسخة عن المدح الذي يكرهه أي اقتصاد سياسي.



للمزاحمة وتقسيم العمل . باستثناء ما طرا على هذه الحجة من وهن من جراء ادخال كلمة « سعادة » .

وأخيرا نعطى تبريرا فلسفيا لتنظيم العمل لدى المؤلفين الفرنسيين :

« ان العمل من حيث هو فعالية حرة توفر المتعة والرضا وتخدم الرخاء العام في الوقت نفسه ، هو أساس تنظيم العمل . » ( ص : ١٦٥ ) .

لكن بما ان العمل يجب مثلا ان يصبح فعالية حرة توفر المتعة ، الخ ، وبما انه ينبغي ان يصبح كذلك ، وبالتالي فانه لم يصبح كذلك بعد ، فان المرء لا بد ان يتوقع على العكس عن ذلك ، ان يكون تنظيم العمل اساس « العمل من حيث هو فعالية توفر المتعة » ، الخ . بيد ان مفهوم العمل بوصفه فعالية حرة كافٍ تماما بالنسبة الى المؤلف .

وفي نهاية المقالة بحسب المؤلف انه انتهى الى « نتائج » .

ان « احجار الزاوية » و « النتائج » هذه ، بالاضافة الى تلك الجلاميد الغرائبية الاخرى التي تصادف في الاوراق الاحدى والعشرون ، وكتاب المواطن ، والمقالات غير المنشورة الجديدة (٢٤٥) ، تشكل الصخرة التي تنوي الاشتراكية الحقيقية ، الشهيرة بالفلسفة الاجتماعية الالائية ، ان تبني كنيستها عليها .

ولسوف تمنح لنا الفرصة للاصفاء الى بعض التراتيل ، الى مقاطع قليلة من النشيد العبراني الرمزي والصوفي (١) التي ترتل في هذه الكنيسة .

---

(١) Cantique allégorique hébraïque et mystique ، بالفرنسية في النص الاصل -

# كارل غرون

« المحرر الاجتماعي في فرنسا وإيجيكا » ( دارمستادت ١٨٤٥ )

## أوكيف تكتب الإشتركية الحقيقية التاريخ

« في حقيقة الامر ، لو لم تكن المسألة هنا هي معالجة الرهط بكامله .... فالارجح اننا كنا نرمي القلم جانباً .... والآن ، هذا هو » ( كتاب موندت تاريخ المجتمع ) « يتقدم بالعجرفة نفسها أمام حلقة القراء العريضة ، أمام ذلك الجمهور الذي ينفذ بجشع على كل شيء يحمل على واجهته كلمة اجتماعي لان غريزة صادقة تخبره عن اسرار الازمان المقبلة المخباءة في هذه الكلمة الصغيرة . ومن هنا كانت مسؤولية الكائن المزوجة وعقوبته المضاعفة ، اذا هو اندفع في مشروع ليس مؤهلاً له !

« اننا لن نأخذ على الهر موندت عدم معرفته بأي شيء من الانجازات الحالية للادب الاجتماعي الفرنسي والانكليزي باستثناء ما كشفه لنا الهر ل شتاين . ان كتاب شتاين كان يمكن أن يعتبر حين ظهر خطيقاً بالملاحظة . اما ان نسبك في هذه الايام العبارات الجوفاء عن سان سيمون ، وان نسمي بازار وانفانتان فرعي السان سيمونية ، وان نتبع ذلك بفوريه وبكل اللغو النافعة عن برودون ، الخ . ! ... وصع ذلك فقد كنا نتقاضى بكل طيبة خاطر عن ذلك لو أن تكوين الافكار الاجتماعية كان معروضا على الأقل بطريقة جديدة وأصيلة . »

ان الهر غرون يبدأ ، بهذا الاعلان المتكبر والخطيق بردامانتي ( ٢٤٦ ) ، استعراض كتاب موندت تاريخ المجتمع ( في المقالات غير المنشورة ، ص : ١٢٢ ، ١٢٣ ) .

وسوف يدهش القارئ للموهبة الفنية التي يتحلّى بها الهر غرون الذي يقدم في واقع الامر ، تحت هذا القناع ، نقدا لكتابه الخاص الذي لم يكن قد شاهد النور بعد في ذلك الحين .

اننا نشاهد عند الهر غرون انصهارا للاشتراكية الحقيقية مع الاسلوب الادبي المستلهم من ألمانيا الفتاة - وهو مشهد مسلر حتى الدرجة القصوى . ان للكتاب المذكور أعلاه شكل رسائل موجهة الى سيدة ، ومن هنا يستطيع القارئ ان يحس ان الالهة الحبلى بالافكار العميقة للاشتراكية الحقيقية تتهاوى مكلفة بازهار وأعواد مرّ " الادب الحديث " . فلنسرع وتلتقط بعض الازهار .

« كانت الكارماتويل (١) تتردد من تلقاء نفسها في رأسي .... وعلى أي حال فانه أمر رهيب بالنسبة الى الكارماتويل ان تتناول طعام الانطمار في راس كاتب الماني ، حتى اذا لم تعتمد بصورة فعلية الى الإقامة الدائمة هناك . » ( ص : ٣ ) .

« لو كان هيفل العجوز امامي لامسكت بخناقته : ماذا ! فالطبيعة اذن هي الاسلوب الآخر لوجود الفكر ؟ ماذا ! ايها المغفل ! » ( ص : ١١ ) .  
« ان بروكسل هي حتى درجة ما نسخة ثانية عن الجمعية الفرنسية : ان لها حزيبها للجبل والوادي . » ( ص : ٢٤ ) .  
« مستشفى مجانيين السياسة . » ( ص : ٨٠ ) .

« يرقات مرحة ، شاعرية ، متهافنة ، وهمية . » ( ص : ٨٢ ) .  
« ليبرالية عودة الملكية ، الصبار الذي تذهب جذوره في الهواء والذي يلتف مثل نبات طفيلي حول مقاعد مجلس النواب . » ( ص : ٨٧ ، ٨٨ ) .

اما ان الصبار « لا تذهب جذوره في الهواء » ولا هو « نبات طفيلي » ، وان اليرقات أو « الحشرات » (ب) « المرحة » ، « الشاعرية » ، أو « المتهافنة » لا وجود لها ، فهذه ما لايفسد في حال من الاحوال جمال هذه الصور المليحة :

« في ملء هذا البحر الهائج » ( من الصحف والصحفيين في قاعة مطالعة مونبانييه ) (٢٤٧) « أحسنني على أي حال مثل نوح ثانٍ ، يرسل حماماته ليتأكد مما اذا كان مقدوره ان يبني مسكنا او يزرع كرما في أي

(١) Carmagnole ، نشيد فرنسي من ايام الثورة .

(ب) العادرة ، الحشرة بين دوري اليرقة والحشرة الناعمة .

موضع أو يتوصل الى اتفاق معقول مع آلهته الغاضبة .» ( ص : ٢٥٩ ).  
مما لا ريب فيه ان الهر غرون يتحدث هنا عن نشاطه كمراسل صحفي .

« كان كاميل ديمودان رجلا . وكانت الجمعية التأسيسية تتشكل من بورجوازيين صغار . وكان روبسبير ساحرا فاضلا . وبكلمة واحدة ، فان التاريخ الحديث هو صراع الحياة او الموت ضد البقالين والسرعة !!! » ( ص : ٣١١ ) .

« ان السعادة زائد ، لكن زائد مرفوع الى القوة س . » ( ص : ٢٠٣ ) .  
وفي حقيقة الامر ، فالسعادة =  $\frac{1}{2}$  ، وهي حقيقة لا يمكن ان تصادف الا في الرياضيات الجمالية للهر غرون .

« تنظيم العمل ، ما هو ؟ وردت الشعوب على أبي الهول بأصوات الف صحيفة ... ان فرنسا تفني المقطع الشعري ، والمانيا تفني المقطع المضاد (٢٤٨) ، المانيا الصوفية المعجزة . » ( ص : ٢٥٩ ) .  
« ان اميركا الشمالية لايفض الي من العالم القديم ، لان انانيتها البقالية تحمل على خديها تورد الصحة الوقحة ... لان كل شيء هناك سطحي جدا ، فحل الجدور جدا ، ويكاد يكون في امكاني ان أقول اقليبي جدا !!! انتم تسمون اميركا العالم الجديد ؟ انها أقدم جميع العوالم القديمة ؛ ان ثيابنا البالية أصبحت الزي هناك . » ( ص : ١٠١ ، ١٢٤ ) .

اننا لا نعرف حتى الوقت الحاضر سوى ان الجوارب الالمانية الصنع التي لم تلبس عندنا كانت تلبس هناك ، بالرغم من انها من نوعية سيئة جدا لا يمكن أن تصبح « زيا » .

« استقرار هذه المؤسسات المنطقي والوطيد » ( ص : ٤٦١ ) .

ما لم تفرح هذه الورود قلبك .  
فليس لك حق في أن تكون « انسانا » ! ( ٢٤٩ ) .

يا له من ظرف داعر ، يا لها من براءة مأكرة ! يا له من صراع بطولي مع انقضايها الجمالية ! ان هذه اللامبالاة وهذه الاصالاة جديرتان بهابني !

لقد خدعنا القارئ . ان ملائح الهر غرون الادبية ليست زينة للعلم الاشتراكي الحقيقي ، بل ليس هذا العلم سوى حشو يملأ فجوات هذه الثرثرة الادبية ، ويشكل اذا جاز التعبير « خلفيتها الاجتماعية » .

وفي مقالة الهر غرون بعنوان « فيورباخ والاشتراكيون » يرد ما يلي ( كتاب  
المواطن الألماني ) ( ص : ٧٤ ) :

« عندما نلفظ اسم فيورباخ نلخص جميع المخاضات الفلسفية من يكون  
أوف فيرولام حتى الوقت الراهن ، ونحدد في وقت واحد غرض الفلسفة  
ومعناها الآخرين ، ونصادف الإنسان من حيث هو النتيجة الأخيرة  
للتاريخ العالمي . وعندما نسلك هذه الطريق نتقدم بصورة أوثق ، لأنها  
أعمق ، مما لو طرحنا على بساط البحث الأجور ، والمزاحمة ، ومساوىء  
الديستاتير وأنظمة الحكم ... لقد ربحتنا الإنسان ، الإنسان الذي تخلص  
من الدين ، ومن الأفكار المائنة ، ومن كل ما هو غريب عنه ، مع  
كل ما يفترضه ذلك من التطورات في الممارسة ، لقد ربحتنا الإنسان  
النقي ، الجوهرى . »

ان هذه الجملة الوحيدة تكفي لتبين لنا أي صنف من « اليقين » و « العمق »  
يجب أن نتوقع من الهر غرون . انه يجهل المسائل الصغرى . فاما تلح بإيمان  
الذي لا يتزعزع بنتائج الفلسفة كما صاغها فيورباخ ، الا وهي أن « الإنسان » ،  
« الإنسان النقي ، الجوهرى » ، هو الغرض الآخر للتاريخ العالمي ، وان الدبسن  
ماهية انسانية مفترية ، وان الماهية الانسانية هي ماهية انسانية ومقياس الأشياء  
جميعا . وقد تسلم فضلا عن ذلك بالحقائق الأخرى للاشتراكية الحقيقية ( انظر  
اعلاه ) ، الا وهي أن المال ، والعمل المأجور ، الخ ، هي كذلك ضياعات للماهية  
الانسانية ، وان الاشتراكية الألمانية هي تحقيق الفلسفة الألمانية والحقيقة النظرية  
للاشتراكية والشيوعية الاجنبيتين ، الخ ... فان الهر غرون يسافر الى بروكسل  
وباريس بكل رضا الاشتراكي الحقيقي .

ان هذه التبويقات العظمى التي يطلقها الهر غرون اشادة بالاشتراكية  
الحقيقة وبالعلم الألماني تتجاوز كل ما حققه في هذا المجال زملاؤه في الإيمان .  
وبقدر ما تتعلق هذه المدائح بالاشتراكية الحقيقية فمن الواضح انها صادقة كل  
الصدق . ان تواضع الهر غرون لا يسمح له بان يتفوه بعبارة واحدة لم ينطق بها  
من قبل اشتراكي حقيقي آخر في الأوراق الاحدى والعشرون ، وكتاب المواطن ،  
والقالات غير المنشورة الجديدة . وفي الحقيقة انه ليس لكتابه هدف آخر سوى  
تكملة موجز للحركة الاجتماعية الفرنسية رسمت خطوطه العامة في الأوراق الاحدى  
والعشرون ( ص ٧٤ - ٨٨ ) من قبل هيس ، وبذلك فانه يلبي حاجة تم التعبير عنها  
في المؤلف نفسه في الصفحة ٨٨ ( ٢٥٠ ) . ولا بد أن تكون الفلسفة الألمانية مدينة له  
بعمق لثناؤه عليها ، نظرا لضالة معلوماته عنها ، ان الكبرياء القومية عند الاشتراكيين

الحقيقيين ، الفخوريين بالمانيا باعتبارها أرض « الإنسان » ، أرض « الماهية الإنسانية » ، في مواجهة القوميات الدنسة الأخرى ، هذه الكبرياء تبلغ أوجها عنده . واننا تقدم أدناه نماذج قليلة عنها :

« لكني كنت أود أن أعرف ما إذا كانوا لا يريدون جميعا أن يتعلموا منا ، هؤلاء الفرنسيين ، والإنكليز ، والبلجيكيين ، والأميركيين الشماليين . » ( ص : ٢٨ ) .

وانه ليسهب الآن في هذا الامر :  
« يبدو لي الأميركيون الشماليون مبتذلين كليا ، وعلى الرغم من تشريعهم الليبرالي ، فمن المرجح أنهم سوف يتعلمون منا أن يعرفوا الاشتراكية . » ( ص : ١٠١ ) .

وعلى الإخص إذا عرفنا ان لديهم ، منذ عام ١٨٢٥ ، مدرستهم الاشتراكية والديموقراطية الخاصة التي كان اقتصاديهم كوبر يناهضها منذ عام ١٨٣٠ .

« الديموقراطيون البلجيكيون ؟ هل تعتقدون أنهم تقدموا نصف المسافة التي قطعناها نحن الألمان ؟ لقد دخلت في مشادة مع واحد منهم كان يعتبر أن تحقيق حرية الوجود الإنساني خرافة ! » ( ص : ٢٨ ) .

ان قومية « الإنسان » ، « الماهية الإنسانية » ، « حرية الوجود الإنساني » ، تثبت هنا أنها متفوقة حتى درجة بعيدة على القومية البلجيكية .

« الفرنسيون ! دعوا هيفل في سلام حتى تفهموه . » ( اننا نعتقد ان نقد ليرمينيه لفلسفة الحق (٢٠١) ، وهو نقد ضعيف جدا على أي حال ، يبرهن على فهم لهيفل اعظم من كل ما كتبه الهر غرون باسمه او تحت الاسم المستعار « أرست فون ديرهايد . » ) « جربوا ألا تشربوا قهوة او خمر على الإطلاق لمدة سنة ؛ لا تناسقوا مع أي هوى مثير ؛ دعوا غيزو يحكم ودعوا الجزائر تسقط تحت سيطرة مراكش » ( كيف يمكن للجزائر ان تسقط تحت حكم مراكش حتى اذا تظلى الفرنسيون عنها ؟ ) ؛ « اجلسوا في علية وادرسوا المنطق وعلم الفلكواهر . وعندما تهبطون بعد سنة ، هزلي القوام حمر العيون ، وتمضون الى الشارع وتتمشرون بمئاتك أو ببيائع متجول في المدينة ، فلا ترتبكوا . ذلك انكم سوف تكونون قد اصبحتم في هذه الاثناء رجالا كبارا وأقوياء ، وسوف يكون ذهنكم اشبه بسرورة تتفلى بنسخ عجائبي » (!) ؛ « وان كل

ما سوف ترونه سوف يسلمكم نقاط ضعفه الأكثر سرية ؛ وبالرغم من كونكم أرواحا مخلوقة ، فسوف تتغفلون مع ذلك الى قلب الطبيعة ؛ ولسوف تكون نظرتكم قاضية ، وكلمتكم مسوف تحرك الجبال ، وسوف يكون جوابكم احد من الشفرة الاحد . وسوف تنقلون الى اوتيل دي فيل - فاذا البورجوازية شيء من الماضي . وسوف تخطون الى قصر بوربون - فاذا هو ينهار . ان مجلس النواب بأمره سوف يذهب هباء منثورا<sup>(١)</sup> ، ويختفي غيزو ، ولن يكون لويس فيليب الشاحب سوى شيخ تاريخي ، بينما تنهض من جميع هذه العناصر التي محتموها الفكرة المطلقة للمجتمع الحر ظافرة . واذا تركنا المزاج جانبا ، فانكم لن تستطيعوا ان تفهموا هيكل الا اذا اصبحتم قبسلا هيكل انتم انفسكم . وكما قلت أعلاه ، ان معشوقة مور لا يمكن ان تموت الا على يدي مور نفسه . « (٢٠٢) » ( ص : ١١٥ - ١١٦ ) .

ان الاريغ الادبي لهذه البيانات الاشتراكية الحقيقية سوف يدغدغ أنساف جميع الناس . ان الهرغرون ، مثله كمثل جميع الاشتراكيين الحقيقيين ، لا ينسى ان يقدم لنا من جديد الثروة القديمة عن سطحية الفرنسيين :

« ذلك انه محكوم علي ان اجد الفكر الفرنسي قاصر وسطحي كلما احتكتك به من قريب . » ( ص : ٣٧ ) .

ولا يخفي الهرغرون منا حقيقة ان القصد من كتابه تمجيد الاشتراكية الالمانية من حيث هي نقد للاشتراكية الفرنسية :

« ان الدهماء الادبية في المانيا المعاصرة تسمي محاولاتنا الاشتراكية محاكاة للضالات الفرنسية . ولم يجد أحد حتى الآن ان مثل هذا الكلام يستحق الرد عليه . ولا بد للدهماء ان تحس الخجل ، ان كان لديها اي احساس بالخجل على الاطلاق ، عندما تقرأ هذا الكتاب . ومن المرجح انها لم تتخيل قط ان الاشتراكية الالمانية نقد للاشتراكية الفرنسية ، وانها أبعد ما تكون عن اعتبار الفرنسيين مبتكري عقد اجتماعي (ب) جديد ، بل هي طالب الاشتراكية الفرنسية بتقوم نقائصها في مدرسة العلم الالاني . وان اصدار ترجمة كتاب فيورباخ جوهر المسيحية هو قيد التحضير حاليا في باريس . الا فلينتفع الفرنسيون أيضا انتفاع من المدرسة الالمانية ! ومهما ترتب على الوضع الاقتصادي لهذه البلاد أو على

(١) nihilum album ، باللاتينية في النص الأصلي .

(ب) Contrat social ، بالفرنسية في النص الأصلي .

كوكبة السياسة الحالية ، فان النظرة الانسانية وحدها سوف تجعل الوجود الانساني امرا ممكنا في المستقبل . ان الانسان ، هذا الشعب اللاسياسي ، هذا الشعب المتبوء ، هذا الشعب الذي ليس هو شعبا ، سوف يضعون حجر الزاوية من أجل بناء المستقبل . » (ص : ٣٥٣) .

ومن المؤكد ان الاشتراكي الحقيقي ، المستغرق في الفقه مع « الماهية الانسانية » ، لا يحس حاجة الى معرفة اي شيء عما « يمكن ان يترتب على الوضع الاقتصادي والكوكبة السياسية » لبلد ما .

ان الهر غرون ، يوصفه رسولا للاشتراكية الحقيقية ، لا يكتفي ، كما هي حال الرسل الآخرين . بالباهة بالعلم الجامع لدى الانسان بالمقارنة مع جهالة الامم الاخرى . انه يفرض نفسه بكل وباطة جاش مستخدما خبرته الطويلة كأديب ، مثله كمثل عابر الكرة الارضية الشهير ، على ممثلي الاحزاب الاشتراكية والديموقراطية والشيوعية المختلفة . وعندما يشمهم من جميع الزوايا ، يتقدم اليهم على انه رسول الاشتراكية الحقيقية . وان كل ما ينبغي له كي يفعل هو ان يلقنهم الدروس ، ان ينقل اليهم اعماق الاكتشافات المتعلقة بالانسانية الحرة . ان تفوق الاشتراكية الحقيقية على الاحزاب الفرنسية يتخذ الآونة شكل التفوق الشخصي للهر غرون على ممثلي تلك الاحزاب . وأخيرا ، فان هذا لا يوفر له الفرصة لاستخدام زعماء الاحزاب الفرنسية كمواظي قدم للهر غرون فحسب ، بل للنطق بمختلف أنواع الثرثرة ايضا ، وبذلك يموض الاقليمي الالمانى عن الجهود التي تبذلها في قراءة البيانات الاخصب للاشتراكية الحقيقية .

« لقد ارتسمت على وجه كاتس ملامح الفيلة العامة عندما اكدت له رضاي التام عن خطابه » ( ص : ٥٠ ) .

ولم يضع الهر غرون وقتا في تثقيف كاتس في موضوع الارهاب الفرنسي (١) و « اسعدت بكسب تأييد صديقي الجديد » ( ص : ٥١ ) . وكان تأثيره على برون هامما ايضا ، لكن بطريقة مختلفة .

« وسرت ايماء سرور اذ اصيحت ، اذا جاز التعبير ، معلما خاصا (ب) للرجل الذي ربما لم يكن لفظته مثل منذ ليسنغ وكانط . » (ص: ٤٠١) .

وليس لويس بلان الا « صديقه الشاب » ( ص : ٣١٤ ) .

« استفسرني بلهفة عظيمة ، لكن بجهل عظيم ايضا ، عن أوضاعنا . نحن الالمان » (٢) « نعرف الاوضاع الفرنسية بصورة لا تقل على وجهه

(١) مما لا ريب فيه ان المقصود عهد الارهاب .

(ب) في الالمانية Privat Dozen ، وهو استاذ الجامعة الذي يعطي دروسا خاصة في الالمانية .



التقريب من معرفة الفرنسيين انفسهم ؛ اننا على الاقل ندرسها » (١)  
( ص : ٣١٥ ) .

ونعلم عن « بابا كليه » انه « محدود » ( ص : ٢٨٢ ) . لقد طرح الهر غرون عليه عددا من المسائل ، وكايبه

« اعترف بأنه لم يستطع على وجه الدقة ان يسبر غورها . اني »  
( غرون ) « لاحظت ذلك منذ زمن طويل ؛ ومن الطبيعي ان هذا وضع  
حدا لكل مناقشة ، خاصة وقد ادركت ان مهمة كايبه انتهت منذ زمن  
طويل . » ( ص : ٧٨١ ) .

وسوف نرى فيما بعد كيف يسمى الهر غرون الى اعطاء كايبه « مهمة »  
جديدة .

فلنعالج قبل الخطوط الرئيسية والافكار التقليدية البالية تماما التي تشكل  
سقل كتاب غرون . ان هذه الافكار وتلك الخطوط منسوخة عن هيس ، الذي ينتطه  
الهر غرون على اية حال بالطريقة الافخم . ان القضايا التي كانت غامضة وصوفية  
كلها عند هيس ، لكن التي كانت في الاصل - في الاوراق الاحدى والعشرون -  
جديرة بالمعرفة ، ولم تصبح مضجرة ورجعية الا بنتيجة ظهورها المتكرر ابدا في  
الوطن و القالات غير المنشورة الجديدة و الحويلات الرئائية ، في وقت كانت قد  
باتت فيه عتيقة بالية - هذه القضايا تصبح هراء خالصا بين يدي الهر غرون .

ان هيس بنشيء مقارنة بين تطور الاشتراكية الفرنسية وتطور الفلسفة  
الالمانية - سان سيمون وشيلنج ، فوريه وهيفل ، برودون وفيورباخ ، انظروا  
على سبيل المثال الاوراق الاحدى والعشرون ، ص : ٧٨ ، ٧٩ ، ٧٢٦ ، ٢٢٧ ؛  
القاتلات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٢ ( « المقارنة بين  
فيورباخ وبرودون » ، مثلا هيس : « ان فيورباخ هو برودون الالمانى » ، الخ ،  
القاتلات غير المنشورة الجديدة ، ص : ٢٠٢ ، غرون : « ان برودون هو فيورباخ  
الفرنسي » ، ص : ٤٠٤ ) . ان هذا العرض التخطيطي المستلهم من هيس هو  
الشيء الوحيد الذي يعطي تماسكا باطنيا لكتاب غرون . لكن من المؤكد ان الهر غرون  
لا يتوانى عن اضافة مسحة ادبية على عبارات هيس . بل الاكثر من ذلك ان اخطاء  
واضحة من جانب هيس ، مثلا ان التحليلات النظرية تشكل « الخلفية النظرية »  
و « الاساس النظري » للحركات الواقعية ( مثلا القالات غير المنشورة الجديدة ،  
ص : ١٩٢ ) ينسخها الهر غرون بصورة امينة ( مثلا : غرون ، ص :

٢٦٤ : « ان الخلفية الاجتماعية للمسألة السياسية في القرن الثامن عشر ... كانت النتائج المتواترة لاتجاهين فلسفيين » - اتجاه الحسين واتجاه الطوليين . ) وانه لينسخ كذلك الرأي القائل انه يكفي نقل فيورباخ الى الممارسة ، تطبيقه بكل بساطة على الحياة الاجتماعية ، كي يصنع النقد التام للمجتمع القائم . واذا اضاف المرء الملاحظات النقدية التي وجهها هيس في مكان آخر الى الشيوعية والاشتراكية الفرنسيتين ، مثال ذلك : « ان فورييه ، وبرودون ، الخ ، لم يمشوا الى ابعد من مقولة العمل المأجور » ( كتاب المواطن ، ص : ٤٠ ) ، ومواضع اخرى ) ، و « ان فورييه ليود ان يصنع سعادة العالم بواسطة رابطات جديدة على اساس الانانية » ( المقالات غير المنشورة الجديدة ، ص : ١٩٦ ) ، وانه « حتى الشيوعيين الراديكاليين الفرنسيين لم يتخطوا بعد التعارض بين العمل والمتعة ، لم يتوصلوا بعد الى فكرة وحدة الإنتاج والاستهلاك » ، الخ ، ( كتاب المواطن ، ص : ٤٣ ) ؛ و « ان الفوضوية انكار مفهوم السلطة السياسية » ( الأوراق الاحمدى والعشرون ؛ ص : ٧٧ ) ، الخ ، فانه يضع في جيبه نقد الهر غرون للفرنسيين بكامله ، كما كان الهر غرون قد وضع هذا النقد في جيبه قبل ذهابه الى باريس بوقت طويل . واذا يصفي الهر غرون حساباته مع الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين ، فانه يحصل كذلك ، فضلا عما سبقت الإشارة اليه اعلاه ، على مساعدة كبيرة من العبارات التقليدية المختلفة الشائعة في المانيا بخصوص الدين ، والسياسة ، والقومية ، والانساني واللائساني ، الخ ، التي تناولها الاشتراكيون الحقيقيون من الفلاسفة . ان كل ما ينبغي له فعله هو ان يتصيد في كل مكان كلمتي « الانسان » و « الانساني » وان يفتاظ حين لا يجدهما . مثال ذلك : « انت سياسي ، فانت ضيق التفكير اذن » ( ص : ٢٨٣ ) . وان الهر غرون ليتمكن بالطريقة نفسها من الهتاف : « انت قومي ، متدين ، تتعاطى الاقتصاد السياسي ، ان لك الها - فانت لست انسانيا اذن ، انت ضيق التفكير . » هذه عملية يتبعها عبر كتابه بكامله . ومن المفروغ منه ان هذا يشكل نقدا كاملا للسياسة ، والفكرة القومية ، والدين ، الخ ، وفي الوقت نفسه يوضح حتى درجة مرموقة خصائص الكتاب الذين ينقدهم وارتباطهم بالتطور الاجتماعي .

ويستطيع المرء ان يرى من هذه الامثلة ان بضاعة غرون هي حتى درجة كبيرة دون كتاب شتاين ، الذي حاول على الاقل ان يبين العلاقة بين الادب الاشتراكي والتطور الواقعي للمجتمع الفرنسي . ونكاد لا نحتاج الى الإشارة الى ان الهر غرون يتخذ ، سواء في الكتاب موضع المناقشة ام في المقالات غير المنشورة الجديدة ، اسلوبا متعابيا جدا حيال سلفه .

لكن هل نجح الهرغرون حتى في أن ينسخ بصورة مضبوطة ما اخذه من هيس وآخرين ؟ هل دمج العناصر الضرورية في اطار الخطوط الرئيسية التي تناولها ممفض المينين دون أدنى تمحيص ؟ هل أعطى عرضا كاملا وصحيحا عن المؤلفين الاشتراكيين الفرادى وفقا للمصادر ؟ من المؤكد أن هذا أقل ما يمكن للمرء أن يتطلبه من الرجل الذي ينبغي للأمريكيين الشماليين والفرنسيين والانكليز والبلجيكيين أن يتعلموا منه ، الرجل الذي كان معلما خاصا لبرودون ، والذي يلوح أبدا بضلalcته الألمانية في وجه الفرنسيين السطحيين .

### السان سيمونية

لا يملك الهرغرون أية معرفة أولية بكتاب واحد من الادبيات السان سيمونية. ان مصادره الرئيسية هي : أولا لورنر (١) شتاين المحتقر جدا ؛ وفيما عدا ذلك ، المصدر الرئيسي لشتاين ، ل. ريبو (٢) ( ولقاء ذلك فانه ينوي ان يجعل من الهر ريبو مثالا ويدعوه مرائيا ، ص : ٢٦ ؛ وانه ليزعم في نفس الصفحة أن كتاب ريبو لم يقع بمحض الصدفة بين يديه الا بعد وقت طويل من تصفيته حساباته مع السان سيمونيين ) ؛ ومن وقت لآخر لويس بلان . وسوف تقدم على ذلك براهين مباشرة .

لنر بادئ الامر ما يكتبه الهرغرون عن حياة سان سيمون .

ان المصادر الرئيسية عن حياة سان سيمون هي المقتطفات من ترجمته الذاتية الواردة في مؤلفات سان سيمون التي نشرها اولاند رودريفس ، وفي عدد التاسع عشر من ايار ١٨٣٠ من التنظيم (٢٥٤) . وهكذا فان لدينا ههنا جميع الوثائق أمامنا : ١ - المصادر الاصلية ؛ ٢ - ريبو الذي لخصها ؛ ٣ - شتاين الذي استخدم ريبو ؛ ٤ - التدفق الادبي عند الهرغرون .

### هرغرون :

« أسهم سان سيمون في الصراع الأمريكي من اجل الاستقلال دون أن يكون له أي اهتمام خاص في الحرب نفسها ؛ لقد خطر له أن ثمة إمكانية من اجل الربط بين المحيطين الكبيرين . » ( ص : ٨٥ ) .

شتاين ، ص : ١٤٣ :

« بادئ الامر التحق بالخدمة العسكرية .. وذهب الى اميركا مع بويه .. في هذه الحرب ، التي من المؤكد انه أدرك مغزاها ... لقد

(١) في المخطوطة لودفيغ .

قال ان الحرب ، باعتبارها حربا ، لا تهمني بل غرض هذه الحرب فقط ، الخ . » ... « بعد ان حاول عبثا ان يثير اهتمام نائب الملك في مكسيكو بخطة عظيمة من اجل ربط المحيطين الكبيرين بواسطة قنال . »

ريسو ، ص : ٧٧ :

« مقاتل من اجل الاستقلال الاميركي ، خدم تحت قيادة واشنطن ...  
لقد قال : ان الحرب يحذ ذاتها لا تهمني ؛ لكن الهدف من الحرب كان وحده يثير في اعظم الاهتمام ، وكان هذا الاهتمام بجعلني اتحمل الاعمال دون أي نفور . » (١) .

ولا يفعل الهر غرون سوى ان ينسخ حقيقة ان سان سيمون نفسه « لم يكن له أي اهتمام خاص بالحرب نفسها » ؛ انه يحذف النقطة الرئيسية : اهتمامه بالهدف من الحرب .

وفضلا عن ذلك ، فان الهر غرون يسهو عن تقرير ان سان سيمون كان راغبا في كسب تأييد نائب الملك لمشروعه ، وبذلك يعطي الانطباع بأن المشروع كان مجرد « فكرة » عرضت له . وانه ليسهو كذلك عن ذكر ان سان سيمون لم يفعل ذلك الا بعد ما تم « السلم » ، والسبب في ذلك ان شتاين يكتفي بالاشارة الى ذلك ضمنا باعطاء التاريخ .

ويستطرد الهر غرون دون توقف :

« فيما بعد » ( متى ؟ ) « وسم مشروعا من اجل حملة فرنسية - هولندية الى جزر الهند البريطانية . » ( المصدر نفسه ) .

شتاين :

« قصد هولندا في ١٧٨٥ كي يوسم مشروعا من اجل حملة فرنسية - هولندية مشتركة ضد المستعمرات البريطانية في الهند . » ( ص: ١٤٥ )

يخطئ شتاين هنا ، وينسخه غرون بأمانة. وفقا لسان سيمون نفسه ، فان المديقي دي لافوييون قد حث مجلس الطبقات الثلاث (٢٥٥) على القيام بحملة مشتركة مع فرنسا الى المستعمرات البريطانية في الهند . وفيما يخصه شخصا ، فان كل ما يقوله هو انه « لاحق » ( poursuivi ) « طوال عام تنفيذ هذه الخطة . »

---

(١) بالفرنسية في النص الاسلي .

## الهر غرون :

« حين كان في اسبانيا ، اراد ان يحفر قناة من مدريد الى البحر . »  
( المصدر نفسه )

لقد اراد سان سيمون ان يحفر قناة ؟ يا للهراء ! من قبل خطر له ، والان يريد .  
ان غرون يحفر الحقائق هنا ليس لانه ينسخ شتاين بامانة مفرطة كما فعل من قبل ،  
بل لانه ينسخه بصورة سطحية جدا هذه المرة .

شتاين ، ص : ١٤٤ :

وبعدما عاد الى فرنسا في ١٧٨٦ ، زار اسبانيا من جديد ، في السنة  
التالية بالضبط ، كي يقدم الى الحكومة مشروعا من اجل انجاز قنال  
من مدريد الى البحر . »

وكان في مقدور الهر غرون ان يشتق العبارة السابقة وهو يتصفح شتاين ،  
لان الامر كان يبدو على الاقل عند شتاين كما لو ان خطة البناء وفكرة المشروع  
بكامله هما من سان سيمون . وحقيقة الامر ان سان سيمون لم يفعل سوى رسم  
خطة من اجل التخليل على المصاعب المالية التي تعوق انشاء القتال ، هذا الانشاء  
الذي كان قد بوشر به قبل وقت طويل .

ريسو :

« بعد ست سنوات افترح على الحكومة الاسبانية خطة للقتال كان  
يجب أن تنشئ خطا ملاحيا من مدريد الى البحر . » ( ١ ) ( ص : ٧٦ :  
انها نفس الخطيئة التي ارتكبها شتاين .

سان سيمون ، ص :

« كانت الحكومة الاسبانية قد باشرت قنالا من المفروض أن تصل مدريد  
بالبحر ؛ وكان هذا المشروع نائما لان هذه الحكومة كانت تفتقر  
الى العمال والمال ؛ وتشاورت مع الكونت دي كاباروس ، وهو اليوم  
وزير المالية ، وقدمنا للحكومة المشروع التالي ، » ( ٢ ) الخ .

---

( ٢ ) بالفرنسية في النص الاصل .

## الهر غرون :

« في فرنسا ضارب في الاملاك الوطنية . »

ان شتاين يرسم بادىء الامر موقف سان سيمون خلال الثورة ، ومن ثم ينتقل الى مضاربه في الاملاك الوطنية ، ص : ١٤٤ وما يليها . لكن من اين حصل الهر غرون على هذا التعبير السخيف : « ضارب في الاملاك الوطنية » ، بدلا من **اتجر في الاملاك الوطنية** ، ، هذا ما نستطيع ان نوضحه على افضل صورة بان تقدم الاصل الى القارئ :

ويسو ، ص : ٧٨ :

« حين عاد الى باريس ، وجه فعاليته نحو المضاربات ، واتجر في الاملاك الوطنية » (١) .

ان الهر غرون يقدم البيان السابق دون ان يعطي اي اوضح . انه لا يشير الى السبب في ان سان سيمون سوف يتجر في الاملاك الوطنية ، وفي ان هذه الحقيقة ، التافهة بحد ذاتها ، سوف يكون لها شأن في حياته . ذلك ان الهر غرون يجد من النازل ان ينقل عن شتاين وريبو حقيقة ان سان سيمون كان راغبا في تأسيس مدرسة علمية ومشروع صناعي كبير بصفة التجربة ، وانه كان ينوي جمع الراسمال الضروري بواسطة الاتجار ، وهذه هي الاسباب التي يقدمها سان سيمون نفسه من اجل متاجراته (الوثائق ، ص : XIX) .

## الهر غرون :

« ويتزوج بحيث يكون في مقفوره ان يعمل مضيفا للعلم ، ان ينقصى حياة البشر ويستغلهم سيكولوجيا . » ( المصدر نفسه ) .

ان الهر غرون هنا يقفز بصورة مفاجئة من فوق احدى اهم المراحل في حياة سان سيمون - مرحلة دراساته العلمية واسفاره لهذا الغرض . ما معنى ان يتزوج المرء ليكون مضيفا للعلم ؟ ما معنى ان يتزوج كي يستغل سيكولوجيا البشر ( الذين لا يتزوجهم المرء ) ، الخ ؟ هذا هو التفسير الكامل لذلك : لقد تزوج سان سيمون بحيث يستطيع ان يقيم صالونا ويدرس فيه ، في عداد الاشخاص الآخرين ، رجال المعرفة ايضا .

ويعبّر شتاين عن ذلك كما يلي ، ص : ١٤٩ :

« يتزوج عام ١٨٠١ ... انتفعت من حياتي الزوجية كي ادرس رجال المعرفة . » ( راجع سان سيمون ، ص : ٢٢ ) .

ان عبارة الهر غرون السخيفة تصبح قابلة للتفسير ومفهومة الآن ، بعدما تمت مقارنتها بالأصل .

ان « الاستغلال السيكولوجي للبشر » ، هذه الكلمات الضخمة ترجع عند شتاين وعند سان سيمون نفسه الى مجرد مشاهدة رجال العلم في حياتهم الاجتماعية . لقد كان مما يتفق مع نظرة سان سيمون الاشتراكية ان يرغب في التعرف الى تأثير العلم في شخصية رجال المعرفة وفي سلوكهم في الحياة العادية . وان هذه الرغبة تنقلب بالنسبة الى الهر غرون الى نزوة غامضة ، عديمة المعنى ، لها طعم الانقصوص .

### الهر غرون :

« أصبح فقيرا » ( كيف ؟ بأية طريقة ؟ ) ، « فهو كاتب في مكتب لاقراض المال بأجرة ألف فرنك سنويا - هو الكونت ، سليل شارلمان ؛ ومن بعد » متى ولماذا ؟ ) « عاش على نفقة احد خدمه السابقين ؛ وفي وقت لاحق » ( متى ولماذا ؟ ) « حاول أن يقتل نفسه بالرصاص ، وانقلبه وبدا حياة جديدة من الدراسة والدعاية . ووقتئذ فقط كتب مؤلفيه الرئيسيين »

« أصبح » - « ومن بعد » - « وفي وقت لاحق » - « وقتئذ » - ان مثل هذه العبارات في مؤلف الهر غرون تقوم مقام التقويم وتوضح تسلسل المراحل المختلفة في حياة سان سيمون .

شتاين ، ص : ١٥٦ ، ١٥٧ :

« وفضلا عن ذلك ، ظهر عدو جديد ورهيب - الفقر الفعلي ، الذي يزداد وقعا يوما بعد يوم .... وبعد انتظار اليم طوال ستة أشهر... حصل على عمل - » ( ان الهر غرون يستعير حتى هذا الخط من شتاين ، لكنه على قدر كاف من الحيلة بحيث يحشره بعد مكتب اقراض المال ) « ككاتب في مكتب اقراض المال » ( ليس كما يكتب ذلك الهر غرون بخلق ، « في مكتب لاقراض المال » ، طالما انه من المعروف انه لا يوجد في باريس سوى مؤسسة واحدة من هذا النوع ، وهي مؤسسة عامة ) « بأجر ألف فرنك سنويا . يا لانتقالب الحظ الغرب في تلك الايام ! حفيد الجليس الشهير اللويس الرابع عشر ، وريث تاج دوقى وثروة هائلة ، احد اشراف فرنسا ونبلاء اسبانيا بالولادة - كاتب في مكتب لاقراض المال ! »

اننا نرى الآن مصدر خطيئة الهر غرون بخصوص مكتب اقراض المال ؛ ان التعبير هنا ، عند شتاين ، في مكانه المناسب تماما . وان غرون ، كى يؤكد على الفارق بينه وبين شتاين ، يكتب بان يسمي سان سيمون « كونتا » و « سليلا لشارلمان » . انه يستمر هذه الحقيقة الأخيرة من شتاين ( ص : ١٤٢ ) وريبو ( ص : ٧٧ ) ، اللذين هما بالمقابل على قدر كاف من الحكمة كي يقولوا ان سان سيمون نفسه هو الذي يزعم انه سليل شارلمان . ويقدم شتاين حقائق ايجابية تجعل فقر سان سيمون يبدو باعنا على الدهشة في ظل حكم عودة الملكية ؛ وبدلا من ذلك فان الهر غرون لا يفعل سوى التعبير عن دهشته لان كونتا وسليلا مزعوما لشارلمان يمكن ان يجد نفسه في ظروف قاهرة .

### شتاين :

« عاش سنتين آخرين » ( بعد محاولته الانتحار ) « ولعله انجز خلالهما أكثر مما أنجزه خلال أي عقدين سابقين في حياته . ان كتاب التلميم المسيحي للصناعيين قد اكتمل » ( ان الهر غرون يحول اكمال مؤلف كان قيد التحضير منذ زمن طويل الى : « وقتئذ فقط كتب » ، الخ . ) « والسحبة الجديدة ، الخ . » ( ص : ١٦٤ ، ١٦٥ ) .

وفي الصفحة ١٦٩ ، يسمي شتاين هذين الكتابين « المؤلفين الرئيسيين لحياته » .

وهكذا فان غرون لم ينسخ أخطاء شتاين فحسب ، بل صنع أخطاء جديدة أيضا انطلاقا من مقاطع غامضة من شتاين . وانه لينتقي ، اخفاء لانتحاله ، الحقائق البارزة فحسب ، بيد انه يجردها من طابعها بوصفها حقائق اذ ينتزعها من سياقها الزمني ويحذف لا الحوافز المنحكمة فيها فحسب ، بل حتى الحلقات الجامعة الأكثر حيوية . ان ما قدمناه أعلاه هو ، بصورة حرفية ، كل ما لدى غرون ليرويه عن حياة سان سيمون . ففي روايته تصبح حياة سان سيمون النشطة والعاصفة مجرد سلسلة من الافكار والاحداث التي هي اقل أهمية من حياة اي فلاح أو مضارب عاش ابان تلك الازمان العاصفة في أحد الاقاليم الفرنسية . وبعد ان يلقي على الورق بهذه القطعة الزورقة من ترجمة حياة مثالية الطابع بهتف : « هذه الحياة اللئيمة ، التمتعة بصورة صادقة ! » بل انه لا يتوانى عن القول ( ص : ٨٥ ) : « ان حياة سان سيمون مرآة للسان سيمونية نفسها » - فكان « حياة » سان سيمون بقلم غرون هي مرآة اي شيء سوى طريقة الهر غرون في تجميع كتاب من رقع مبشرة .



لقد قضينا بعض الوقت في مناقشة ترجمة الحياة هذه لأنها مثال كلاسيكي على طريقة الهر غرون في معالجة الاشتراكيين الفرنسيين بصورة جامعة . وكما أن الهر غرون في هذه الحالة ، كي يخفي انتحاله ، يقفز من فوق مقاطع كاملة في لا مبالاة تامة ، ويحذف حقائق ، ويؤور ، ويغير مواضع الأمور ، فسوف نتفرج عليه في وقت لاحق وهو يظهر جميع أعراض المنتحل الذي يتأكله ضيق باطن : اختلاط مصطنع الغابة منه جمل المقارنة عسيرة ؛ حذف عبارات وكلمات لا يفهمها جيدا ، من جراء جهله بالأصل حين يستشهد بمصادره ؛ تزيين شاعري في شكل عبارات غامضة المعنى ؛ تهجمات غادرة على نفس الأشخاص الذين ينقل عنهم . وفي الحقيقة أن الهر غرون على عجلة وهمور عظيمين في انتحاله بحيث كثيرا ما يستشهد بأمور لم يذكرها قط لقرائه ، لكنها موجودة في رأسه الخاص ، باعتبارها أحد قراء شتاين .

نتنقل الآن الى العرض الذي يقدمه غرون عن مذهب سان سيمون .

## ١ - رسائل من أحد سكان جنيف

### الى معاصريه (٢٥٦)

لم يفهم الهر غرون بوضوح ، حين قرأ شتاين ، العلاقة القائمة بين خطة مساعدة رجال المعرفة ، المرسومة في المؤلف الآنف الذكر ، والنظريات العجيبة التي يتضمنها ملحق الكراسية . انه يتحدث عن هذا المؤلف وكأنه يعالج بصورة رئيسية تنظيما جديدا للمجتمع ويختتم كما يلي ( ص : ٨٥ ) :

« السلطة الروحية في أيدي رجال المعرفة ، والسلطة الزمنية في أيدي أصحاب الملكية ، وحق الاختيار للجميع . » ( راجع شتاين ، ص : ١٥١ ، وريو ، ص : ٨٣ ) .

ان عبارة : « يجب أن تكون سلطة تسمية الافراد المدعوين الى ملء وظائف زعماء الانسانية بين أيدي جميع الناس » (٦) التي يستشهد بها ريو من سان سيمون ( ص : ٤٧ ) والتي ترجمها شتاين بطريقة خرقاء جدا ، تؤول عند الهر غرون الى « حق الاختيار للجميع » ، الامر الذي يجردها من الغزى كليا . ان سان سيمون يشير الى انتخاب مجلس نيوتن ، والهر غرون يشير الى الاختيار عسامة .

(٦) بالفرنسية في النص الاصلي .

ويتخلص الهر غرون من **الرسائل** في أربع او خمس عبارات منسوخة عن شتاين وريبو ، لكنه يعود اليها على حين غرة بعد وقت طويل ، حين يكون قد مضى بعيدا حتى بلغ **السيحية الجديدة** .

« لكن من المؤكد أن العلم المجرد لن يكون كافيا . » ( وأقل من ذلك الجهل الشخص كما نلاحظ . ) « من وجهة نظر العلم المجرد ، كان لا يزال هناك ، بالطبع ، انفصال بين « أصحاب الملكية » و « جميع الناس » ( ص : ٨٧ ) .

وينسى الهر غرون انه حتى الآن لم يأت على ذكر سوى « حق الاختيار للجميع » ولم يأت على ذكر « جميع الناس » . وبما أنه يعثر على « جميع الناس » عند شتاين وريبو فيجب أن يضع « جميع الناس » بين قوسين صغيرين . وفيه عدا ذلك ، فإنه ينسى انه لم يستشهد بالعبارة التالية عند شتاين ، وهي العبارة التي تملل كلمة « **بالطبع** » في عبارته الخاصة .

« انه » ( سان سيمون ) « **يميز** ، فيما عدا الحكماء أو رجال المعرفة ، بين **أصحاب الملكية وجميع الناس** . وصحيح أنه لا يوجد بعد أية حدود مرسومة بوضوح بين هؤلاء وأولئك ... ومع ذلك فإن هذه الصورة الفامضة عن « جميع الناس » تتضمن بكرة تلك الطبقة التي قد توجهت نظريته في وقت لاحق نحو تفهمها ، ألا وهي **الطبقة الأكثر عددا والأعظم فقرا** (١) ؛ وفي الحقيقة أن هذا القسم من الشعب لم يكن في ذلك الوقت حاضرا إلا بصورة كمونية » ( ص : ١٥٤ ) .

إن شتاين يؤكد على حقيقة أن سان سيمون يميز **سلفا** بين « أصحاب الملكية » و « جميع الناس » ، لكنه تمييز غامض جدا بعد . ويشوه الهر غرون العبارة بحيث يبلو أنه مما يعثر على الدهشة أن يكون سان سيمون يقيم بعد أي تمييز على الإطلاق . ومن الطبيعي أن تلك خطيئة كبيرة من جانب سان سيمون ولا يمكن تفسيرها إلا بحقيقة أن سان سيمون يتخذ في **الرسائل** وجهة نظر العلم المجرد . ومن المؤسف أن سان سيمون ، في الفقرة المذكورة ، لا يتحدث مطلقا عن النوازل في نظام اجتماعي مقبل ، كما يحسب الهر غرون . أنه يتوجه ، بهدف اكتساب ، إلى كل الجنس البشري الذي

---

(١) بالفرنسية في النص الأصلي .

يبدو له ، في شكله الحالي ، منقسما الى ثلاث طبقات ليست هي ، كما يعتقد شتاين ، رجال المعرفة ، واصحاب الملكية ، وجميع الناس ، بل ١ - رجال المعرفة والفنانون وجميع اصحاب الافكار الليبرالية ؛ ٢ - خصوم التجديد ، اي الملاكون بقدر ما يرتبطون بالطبقة الاولى ؛ ٣ - فائض الجنس البشري الذي يتجمع حول كلمة «المساواة» . ان هذه الطبقات الثلاث هي التي تشكل «جميع الناس» . راجع سان سيمون ، **الرسائل** ، ص : ٢١ - ٢٢ . وبما ان سان سيمون ، فضلا عن ذلك ، يقول في وقت لاحق انه يعتبر توزيعه للسلطة مفيدا لجميع الطبقات ، فانه في مقدورنا ان نأخذ ذلك على ان عبارة «جميع الناس» ، في الموضوع حيث يتحدث عن ذلك (التوزيع ، ص : ٧) : تقابل بكل وضوح «الفائض» الذي يتجمع حول شعار «المساواة» ، دون استبعاد الطبقات الاخرى على اية حال . ان شتاين مصيب بصورة تقريبية ، على الرغم من انه لا يمر انتباها الى الفقرة الواردة في الصفحتين ٢١ ، ٢٢ . وان الهر غرون ، الذي لا يعرف شيئا من الاصل ، يتشبث بخطيئة شتاين الهزيلة وينجح في ان يجعل محاكمته هراء خالصا .

ونصادف في الحال مثالا اشد بروزا على ذلك ؛ اننا نعلم على حين غرة ، في الصفحة ٩٤ ، حيث لم يعد الهر غرون يتحدث عن سان سيمون ، بل عن ملرسته :

« يتفوه سان سيمون في أحد كتبه بهذه الكلمات العجيبة : « سوف تقبل النساء ، بل يمكن تسميتهن . » ان كل القدرة للعلاقة الخاصة بتحرير النساء قد انبثقت من هذه الحبة نصف المجذبة » .

بالطبع ، اذا كان سان سيمون قد تحدث في هذا المؤلف أو ذاك عن قبول النساء وتسميتهن دون ان نعرف الفرض من ذلك ، فذلك سوف تكون «كلمات عجيبة» حقا . بيد ان العجب لا وجود له الا في رأس الهر غرون وحده . ليس ما يسميه «أحد كتب سان سيمون» الا **رسائل أحد سكان جنيف** بالذات . وفي هذا المؤلف ، بعدما يقرر ان كل امرئ مؤهل للاكتساب في مجلس نيوتن أو أحد فروعه ، يستطرد قائلا : «ان النساء يقبلن **لاكتساب** ، بل يمكن تسميتهن» (١) ، يعني لمركز في هذا المجلس أو أحد فروعه بالطبع . وان شتاين يستشهد بهذه الفقرة في سياق مناقشته للكتاب نفسه .ويعلق عليها كما يلي :

Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées. (٢)

بالفرنسية في النص الاصل .

« هنا ... يجب أن تصادف يلور آرائه اللاحقة وحتى آراء مدرسته؛  
وحتى الفكرة الأولى عن تحرير النساء . » ( ص : ١٥٢ ) .

ان شتاين يشير بصواب تام ، في هامش ، الى ان أولند رودريفس طبع هذه  
الفقرة بأحرف عريضة في طبعته لعام ١٨٢٢ ، مادامت تشكل الإشارة الوحيدة الى  
تحرير النساء عند سان سيمون ، وذلك لأسباب المناظرة . وان الهر غرون ، كي  
يخفي انتحاله ، يشير الى هذه الفقرة في حديثه عن المدرسة السان سيمونية وليس  
بخصوص الكتاب ، كما يجب أن يفعل ، الامر الذي يؤدي الى الهراء الوارد أعلاه ،  
ويحول « بلرة » شتاين الى « حبة » ، ويزعم بصورة صيبانية أن هذه الفقرة هي  
أصل مذهب تحرير النساء .

ويجازف الهر غرون برأي من التناقض الذي يمتد بوجوده بين الرسائل والتعليم  
المسيحي للصناعيين ، هذا التناقض الذي يستقيم في حقيقة ان حقوق العمال مؤكدة في  
التعليم المسيحي . وفي الحقيقة انه لم يكن للهر غرون بد من اكتشاف هذا التناقض  
حتى يقارن الرسائل والتعليم المسيحي كما وصلا اليه عن طريق شتاين وريبو . ولو  
انه قرأ سان سيمون بنفسه ، فقد كان يكتشف في الرسائل لا تناقضا ، بل « حبة »  
المفاهيم التي شرحت في وقت لاحق ، وعلى الاخص في التعليم المسيحي . مثال ذلك :

« ان جميع الرجال سوف يشتغلون (أ) » ( الرسائل ، ص : ٦٠ )  
« اذا كان نخاعه » ( نخاع الرجل الغني ) « غير ملائم للعمل ، فسوف  
يكون مضطرا لتشفيل يديه ، ذلك انه من المؤكد ان نيوتن لن يترك على  
هذه الكرة الأرضية... عمالا في المشغل لا جدوى منهم بملء ارادتهم . » (ب)  
( ص : ٦٤ )

## ٢ - التعليم المسيحي السياسي للصناعيين (٢٥٧)

لما كان شتاين يستشهد عادة بهذا المؤلف معطيا اياه اسم التعليم المسيحي  
للصناعيين ، فان الهر غرون لا يعرف بالطبع عنوانا آخر له . لكن بما انه يكرس عشرة  
أسطر لهذا المؤلف حين يأتي الى الحديث عنه بحكم المنصب (ب) ، فان المرء يتوقع منه  
على الأقل أن يعطيه عنوانه الصحيح .

(٢) بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) ex officio ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وبعد ما نقل عن شتاين حقيقة أن سان سيمون يقترح في هذا المؤلف وضع السلطة في أيدي العمل ، فهو يستطرد قائلا :

« أن العالم ينقسم الآن بالنسبة اليه الى عاطلين وصناعيين . »  
( ص : ٨٠ ) .

يخطيء الهرغرون هنا . انه ينسب الى **التعليم المسيحي** التمييز الذي يصادفه مقروا بعد ذلك بوقت طويل عند شتاين ، بمناسبة مدرسة سان سيمون .

شتاين ، ص : ٢٠٦ :

« لا يتألف المجتمع في الوقت الراهن الا من عاطلين وعمال » ( انفانتان ) .

وبدلا من هذا التقسيم المزعوم الذي لا وجود له في **التعليم المسيحي** ، نصادف في هذا الكتاب تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات ، الطبقات الاقطاعية والمتوسطة والصناعية (٢٠٨) (٢) ، وهو التقسيم الذي لا يستطيع الهرغرون طبعا أن يتوسع فيه دون انتحال شتاين ، طالما انه لا يعرف هو نفسه **التعليم المسيحي** .

عندئذ يكرر الهرغرون مرة أخرى أن اولوية العمل تشكل مضمون **التعليم المسيحي** ، ويختتم تقريره عن المؤلف كما يلي :

« بالضبط كما أن النزعة الجمهورية تنادي : كل شيء للشعب ، كل شيء بالشعب ، فان سان سيمون ينادي ، كل شيء للصناعة ، كل شيء بالصناعة . » ( المصدر نفسه ) .

شتاين : ١٦٥ :

« بما أن الصناعة هي مصدر جميع الاشياء ، فان جميع الاشياء يجب أن تخدم الصناعة . »

ويقرر شتاين بحق ( ص : ١٦٠ ، الهامش ) أن مؤلفا لسان سيمون صادرا منذ عام ١٨١٧ ، **الصناعة** ، يحمل هذا الشعار : كل شيء بالصناعة ، كل شيء لها (ب) ، وبالتالي فان الهرغرون ، في سياق تقريره عن **التعليم المسيحي** ، لا يرتكب فحسب الخطيئة المذكورة أعلاه ، بل يخطيء في الاستشهاد بشعار مؤلف صادر قبل زمن طويل ، وهو لا يملك عنه أية معرفة على الاطلاق .

---

(٣) les classes féodale, intermédiaire et industrielle ، بالفرنسية في النص الاصيل .  
(ب) tout par l'industrie, tout pour elle ، بالفرنسية في النص الاصيل .

ووفقا لمقاييس التعمق الألماني ، فإن هذا يشكل نقدا كافيا للتعليم المسيحي  
السياسي للصناعيين . بيد أننا تصادف بصورة مبشرة في أرجاء خليط (1) غرون  
حواشي منعزلة تخص هذا القسم على وجه الدقة . أن الهر غرون، ضاحكا بينه وبين  
نفسه من براعته ، يوزع المواد التي يصادفها في نقد شتاين المؤلف ويستخدمها  
بشجاعة جديرة بالإطراء . .

الهرغرون ، ص : ٨٧ :

« كانت المزاخمة الحرة مفهوما دنسا ومختلطا ، مفهوما ينطوي على  
عالم جديد من النزاع والبؤس ، الصراع بين الراسمال والعمل وبؤس  
العامل المحروم من رأس المال . أن سان سيمون قد طهر مفهوم الصناعة،  
لقد أرجعه الى مفهوم عالم العمال ، وصاغ حقوقه وآلام الطبقة الرابعة،  
البروليتاريا . لقد كان ملزما بأن يلغي حق الوراثة لان هذا الحق قد  
أصبح انكارا لحق العامل ، لحق الصناعي . هذا هو معنى التعليم  
المسيحي للصناعيين .

ولقد وجد الهر غرون لدى شتاين ، بخصوص التعليم المسيحي ( ص : ١٦٩ ) :

« أن لدينا ههنا ، إذن ، المدلول الحقيقي لسان سيمون . لقد تنبأ  
بأن هذا التناقض « ( بين البورجوازية والشمب ) » قد كان تناقضا  
محتوما » .

هذا هو مصدر فكرة الهر غرون عن « مدلول » التعليم المسيحي .

شتاين :

«أنه» (سان سيمون في التعليم المسيحي) «يبدأ بمفهوم العامل الصناعي» .

ويجمل الهر غرون من هذا لفوا تاما عندما يقول : أن سان سيمون ، أمام  
«المفهوم الجنس» للمزاخمة الحرة ، قد « طهر مفهوم الصناعة وأرجعه الى مفهوم  
عالم العمال » . أن الهر غرون يبين في كل مكان أن مفهومه عن المزاخمة الحرة الصناعية  
« دنس » جدا و « مختلط » جدا في الحقيقة .

وأما لم يكف بهذا الهراء ، فإن الهر غرون يجازف بكذبة مباشرة ويقرر أن سان  
سيمون طالب بالفاء حق الوراثة .

في الصفحة ٨٨ يخبرنا، معتمدا بمعدلى تفسيره لرواية شتاين عن التعليم المسيحي:

---

(1) Omnium gatherum ، باللاتينية في النص الاصلى .

« لقد حدد سان سيمون حقوق البروليتاريا . لقد أطلق الشغل الجديد : ان الصناعيين ، العمال ، يجب أن يرفصوا الى مركز السلطة العليا . لقد كان هذا تحيزا ، لكن كل صراع يتضمن التحيز ، وذلك الذي ليس متحيزا لا يستطيع أن يناضل . »

بالرغم من حكمه البليغة عن التحيز ، فإن الهرغرون نفسه يرتكب هذه الخبيثة التحيزة حين يفهم شتاين بصورة منحرفة ويجعله يقول ان سان سيمون كان يريد أن « يرفع » العمال بكل معنى الكلمة ، البروليتاريين ، الى « مركز السلطة العليا » . راجع ص : ١٠٢ ، حيث يقول عن ميشيل شوفاليه :

« لا يزال السيد شوفاليه يشير الى الصناعيين بقدر كبير من التعاطف .. بيد أن الصناعيين ليسوا بعد الآن بالنسبة الى التعليم ، كما كانوا بالنسبة الى معلمه ، البروليتاريين ؛ انه يجمع الرأسماليين (التمهدين) والعمال تحت اسم واحد ، يعني أنه يضم العاطلين الى مقولة يجب أن تشمل الطبقة الاقفر والاكثر عددا وحدها . »

وعند سان سيمون ان اصحاب الحرف اليدوية ، والتجار ، وباختصار جميع الرأسماليين الصناعيين ، يشكلون قسما من الصناعيين الى جانب العمال ، وفي الحقيقة انه يتوجه اليهم في الدرجة الاولى . ولقد كان في مقدور الهرغرون ان يجد ذلك في الصفحة الاولى بالضغط من التعليم المسيحي . بيد أن المرء يستطيع ان يرى كيف أنه يلفق من السماع عبارات رائعة عن الكتاب دون ان يكون قد شاهده قط .

يقول شتاين ، في مناقشته التعليم المسيحي :

« من بعد ... يأتي سان سيمون الى تاريخ الصناعة في علاقتها بسلطة الدولة . . . انه السباق الى الوعي بأن عوامل سياسية تكمن مختبئة في علم الصناعة . . . ومما لا ينكر أنه نجح في اعطاء انطلاقة حاسمة . ذلك أن فرنسا لا تملك تاريخا للاقتصاد الا ابتداء من سان سيمون » ، الخ ، ( ص : ١٦٥ : ١٧٠ ) .

ان شتاين نفسه غامض حتى الدرجة القصوى عندما يتحدث عن « العوامل السياسية » في « علم الصناعة » . لكنه يبين أن خدمه كان صائبا عندما يضيف أن تاريخ الدولة مرتبط بصورة وثيقة بتاريخ الاقتصاد الوطني .

لنر كيف أن الهرغرون ، في مناقشته لمدرسة سان سيمون ، ينتحل هذه المقاطع من شتاين :

« لقد حاول سان سيمون أن يكتب **تاريخاً للصناعة** في كتابه **التعليق المسيحي للصناعيين** يؤكد على **العنصر السياسي** فيه . وبالتالي كان المعلم نفسه قد عبد الطريق إلى **الاقتصاد السياسي** . » ( ص : ٩٩ ) .

و « بالتالي » فإن الهر غرون يحول بادئ الأمر **(العامل السياسي)** لشتاين إلى « **عنصر سياسي** » وقلبه إلى عبارة لا معنى لها من جراء حذف التفاصيل التي يعطيها شتاين . ان هذا « الحجر (١) الذي رفعه البنائون » قد أصبح بالفعل بالنسبة إلى الهر غرون « حجر الزاوية » **لرسالته ودراسته** . بيد انه أصبح كذلك بالنسبة إليه حجر عثرة . وليس هذا بكل شيء . فبينما يقول شتاين ان سان سيمون قد عبد الطريق أمام **تاريخ** للاقتصاد السياسي بتأكيد على العامل السياسي في علم الصناعة ، فإن الهر غرون يجعل منه رائد **الاقتصاد السياسي بالذات** . وهذه هي محاكمة الهر غرون على وجه التقريب : لقد كان العلم الاقتصادي معروفا بصورة مسبقة قبل سان سيمون ، لكن **سان سيمون** ، كما يروى شتاين ، قد أكد على العامل السياسي في الصناعة ، وبذلك فقد جعل علم الاقتصاد سياسياً - علم الاقتصاد السياسي = الاقتصاد + السياسة - وبذلك عبد سان سيمون الطريق أمام الاقتصاد السياسي . مما لا ريب فيه أن الهر غرون يبرهن ، في تخميناته ، على روح عبثي .

وبالضبط كما يجعل من سان سيمون رائد الاقتصاد السياسي ، فانه يجعل منه رائد **الاشتراكية العلمية** :

« انها » ( **السان سيمونية** ) « تتضمن .. الاشتراكية العلمية . لان سان سيمون قد قضى حياته بأسرها يبحث عن هذا العلم الجديد » ! ( ص : ٨٢ ) .

### ٣ - **المسيحية الجديدة** (٢٠٩)

يوصل الهر غرون ، بالمعنى المألوف ، إعطاءنا مقتطفات من شتاين وريبو ، ويضيف إليها زخارف أدبية ويقطع أوصالها بطريقة لا تعرف للرحمة معنى . وان مثالا **واحدا** سوف يكفي ليبين انه لم يلق قط نظرة واحدة على أصل هذا الكتاب أيضا .

« لقد استهدف سان سيمون انشاء نظرة متماسكة إلى الحياة ، متكيفة مع المراحل العضوية للتاريخ ، التي يقيم التعارض بصورة واضحة بينها وبين المراحل النقدية . ووفقا له ، فاننا نحيا منذ لوتر في مرحلة نقدية ، وكان يفكر في استهلال مرحلة **عقوية** جديدة . ومن هنا كان

---

١ - **لامب بكلمة Stein** التي تمنى في الالمانية حجرا .



### عنوان المسيحية الجديدة . « ( ص : ٨٨ ) .

ان سان سيمون لم يقم التعارض في أي وقت وفي أي مكان بين المراحل العضوية والتقديرية من التاريخ . هذا تزوير فعلي من جانب الهر غرون . كان بلزار أول من صنع هذا التمييز . ولقد اكتشف الهر غرون عند شتاين وريبو أن سان سيمون في المسيحية الجديدة يجد نقد لوثر صالحا ، لكنه يجد منهجية الإيجابي ، العقائدي ، مفلوطا . ويخط الهر غرون هذه العبارة مع ما يتذكر أنه قيل في المصادر نفسها عن مدرسة سان سيمون ، ويختلق من كليهما التأكيد السابق .

وبعد بضع تعليقات مزخرفة عن حياة سان سيمون وعن مؤلفات انتجها الهر غرون بالطريقة التي وصفناها سابقا والتي تستخدم بصورة حصرية شتاين وكوكيه المرشد ريبو ، يختتم الهر غرون بالهتاف :

« وان أولئك المرائين الأخلاقيين ، الهر ريبو وكل تلك الفوغاء من البيغاوات الألمان ، يعتقدون أن من واجبهم الدفاع عن سان سيمون اذ يعلنون بحكمتهم المألوفة أن مثل هذا الإنسان ومثل هذه الحياة يجب ألا يقاسا بالمقاييس العادية : اخبروني هل مقاييسكم مصنوعة من خشب ؟ قولوا الحقيقة ! سوف يسرنا تماما أن تكون مصنوعة من جذع سندبانة صلبة . ناولوني إياها ! سوف نقبلها كهدية ثمينة : ولن نحرقها ، حاشا الله ! سوف نستعملها لنقيس ظهور المرائين . » ( ص : ٨٩ ) .

ان الهر غرون يحاول بمثل هذا التبجح المدي أن يبرهن تفوقه على الرجال الذين ينسخهم .

### مدرسة سان سيمون

بما أن الهر غرون لم يقرأ عن مدرسة سان سيمون الا ما قرأه من سان سيمون نفسه ، يعني لا شيء على الإطلاق ، فقد كان من واجبه على الأقل أن يقدم خلاصة مناسبة لشتاين وريبو ، وكان من واجبه أن يحترم الترتيب الزمني ، وكان من واجبه أن يقدم رواية متماشكة مع مجرى الأحداث ، وكان من واجبه أن يأتي على ذكر النقاط الأساسية . لكنه لا يبالي بذلك ، ويفعل العكس تماما ، يدفعه احساسه بالخطأ ، فيخلط كل الأشياء قدر المستطاع ، ويسقط المواد الأكثر جوهرية ، ويسبب تشويشا اعظم من ذلك الذي شاهدناه في الفصل المكرس لسان سيمون نفسه . وسوف تكون أكثر ايجازا هنا ، لان تسجيل كل انتحال وكل خبطة سيتطلب منا مجلدا لا يقل ضخامة عن مجلد الهر غرون .

ولا نعطي اية معلومات عن المرحلة التي انقضت بين وفاة سان سيمون وانتدلاع

ثورة تموز - وهي مرحلة تغطي قسما من التطور النظري الأهم للسان سيمونية . وهكذا فإن النقد اللسان سيموني للنظام القائم ، وهو الجانب الأهم من اللسان سيمونية ، لا وجود له بكل بساطة بالنسبة الى الهر غرون . ومما لا ريب فيه أنه سيكون من الشاق عليه أن يقول أي شيء عن ذلك النقد دون معرفة المصادر ، والصحف بصورة خاصة .

يفتح الهر غرون محاضرته عن اللسان سيمونية بالكلمات التالية :

« لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدرة حسب أعمالها ، تلك هي العقيدة العملية لانصار سان سيمون . »

وقدم الهر غرون هذه العبارات ، مثله مثل ريبو ( ص : ٩٦ ) ، على أنها انتقال من سان سيمون الى اللسان سيمونية ويستطرد :

« ان هذه العقيدة مستقاة بصورة مباشرة من كلمات سان سيمون الأخيرة : يجب أن يضمن لسائر البشر التطور الأكثر حرية لمواهبهم الطبيعية . »

ولقد أراد الهر غرون في هذه الحالة أن يصوغ روايته بطريقة مختلفة عن ريبو الذي يربط هذه « العقيدة العملية » مع **المسيحية الجديدة** . وأنه ليعتقد أن ذلك ابتكار من صنع ريبو ولا يتردد في إحلال كلمات سان سيمون الأخيرة **مع المسيحية الجديدة** . أنه لا يدرك أن ريبو لا يفعل سوى الاستشهاد حرفيا بكتاب **مذهب سان سيمون** ، شرح ، **السنة الأولى** ، ص : ٧٠ .

ولا يستطيع الهر غرون أن يفهم السبب في أن « العقيدة العملية » تسقط هنا من السماء على حين غرة ، عند ريبو ، بعد الاستشهاد بمقتطفات عديدة متعلقة بالتراتب الديني للسان سيمونية . ويتخيل الهر غرون أن التراتب يترتب بصورة مباشرة عن هذه العبارة ، في حين أن هذه العبارة عن العقيدة العملية لا يمكن في حقيقة الأمر أن تنطوي على إشارة الى تراتب جديد الا حين تؤخذ بصورة متضاربة مع الأفكار الدينية **للمسيحية الجديدة** ، أما اذا فصلت عن هذه الأفكار فإنها لا يمكن أن تعبر الا عن الإرادة في إقامة تراتب زمني خالص للمجتمع ! وبلاحظ في الصفحة ٩١ :

« لكل حسب مقدرته ، هذا يعني جمل التراتب الكاثوليكي قانون النظام الاجتماعي . لكل قدرة حسب أعمالها ، هذا يعني ، فضلا عن ذلك ، تحويل المشغل الى حجرة المقدسات وجماع الحياة المدنية الى حكر كهنوتي . »

---

(ب) بالفرنسية في النص الأصلي .

ذلك ان الهر غرون يجد في المقتطف من الشرح المذكور اعلاه في كتاب ريبو ما يلي :

« ان الكنيسة العمومية حقا سوف تظهر ... ان الكنيسة العمومية تحكم الزمني والروحي على حد سواء ... العلم مقدس . والصناعة مقدسة ... وكل ملكية هي ملكية الكنيسة وكل حرفة هي وظيفة كنسية ، رتبة في التراتب الاجتماعي - لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدره حسب اعمالها(١) » .

وليس على الهر غرون ، كي يحصل على عبارته الخاصة غير المفهومة على الاطلاق ، الا ان يقلب هذا المقطع ويحول العبارات التي تسبق النتيجة الى نتيجة لها .

ان الصورة التي يعطينا اياها الهر غرون عن اللسان سيمونية « مشوشة وشائكة جدا » بحيث يشتق بادى الامر في الصفحة ٩٠ « بروتيتاريا روحية » من « المعقيدة العملية » ، ومن ثم يصنع من البروليتاريا الروحية « تراتبا للعقول » . واخيرا فانه يصنع من تراتب العقول قمة التراتب . ولو انه قرأ الشرح فقط ، فقد كان رأى كيف ان التصور الديني للمسيحية الجديدة ، جنباً الى جنب مع قضية كيف يتم تحديد « المقدرة » ، هو الذي يؤدي الى ضرورة التراتب وقمته .

ان هذه العبارة الوحيدة : « لكل حسب مقدرته ، ولكل مقدره حسب اعمالها » ، تشكل وحدها العرض والنقد اللذين يكرسهما الهر غرون للشرح في ١٨٢٨-١٨٢٩ . وفيما عدا ذلك ، فانه يكاد لا يأتي حتى على ذكر المنتج والمنظم (٢١٠) . انه يتصفح ريبو ويجاد في فصل « العصر الثالث للسان سيمونية » ( ص : ١٢٦ ) شتاين ( ص : ٢٠٥ ) :

« ... وفي الايام التالية ظهرت الكرة الارضية(٢١١) تحمل العنبران الصغير التالي : صحيفة مذهب لسان سيمون ، التي كانت ملخصة في الصفحة الاولى كما يلي :

الصناعة

الدين

الملم

#### الرابطة العمومية . «(١)

ويقفز الهر غرون من العبارة التي اوردناها لتونا الى عام ١٨٣١ ، دون توقف ، مفسرا ريبو بالطريقة التالية ( ص : ٩١ ) :

---

(١) ان هذه الفقرة كاملا هي بالفرنسية في النص الاسلي .

« يطرح أنصار سان سيمون الخلاصة التالية لنظامهم ؛ وكانت الصياغة من صنع بازار بصورة رئيسية :

الصناعة

الدين

العلم

### « الرابطة العمومية . »

ويسقط الهر غرون ثلاث عبارات تصادف كذلك في الصفحة الاولى من **الكرة الأرضية** وتعلق جميعا باصلاحات اجتماعية عملية ، وهذه العبارات تصادف أيضا عند شتاين وربو على حد سواء . وان هذا يمكنه من تحويل ما هو مجرد دعاية للصحيفة اذا جاز التعبير الى « خلاصة » للنظام . وانه يخفي حقيقة ان هذه « الخلاصة » ظهرت على الصفحة الاولى من **الكرة الأرضية** ، وبذلك يستطيع ان ينتقد مجمل مذهب سان سيمون ، كما هو محتوي في عنوان الصحيفة المشوه ، مشيرا بكل حصافة الى ان الدين يحتل **مكان الشرف** . ولقد كان في مقدوره ان يكتشف عند شتاين ان هذا ليس صحيحا على الاطلاق بخصوص **الكرة الأرضية** . **فالكرة الأرضية** تتضمن نقدا مفصلا وقبما جدا للشروط القائمة ، وبصورة خاصة الشروط الاقتصادية - وهي حقيقة لا يتوقع من الهر غرون معرفتها .

وانه لمن الصعب ان تقول من اين حصل الهر غرون على الخبر الجيد والهام بان « صياغة الخلاصة » ، التي يبلغ طولها اربع كلمات ، كانت « من صنع بازار بصورة رئيسية » .

ويقفز الهر غرون القهقري الآن من كانون الثاني ١٨٢١ الى تشرين الاول ١٨٢٠ :

« بعد ثورة تموز بوقت قصير ، خلال **مرحلة بازار** » ( من اين جاءت هذه المرحلة ؟ ) « وجه أنصار سان سيمون بيانا مقتضبا لكن شاملا عن معتقداتهم الى مجلس النواب ، بعدما اتهمهم السيدان دويان وموغان من على المنبر انهم يشرون بجماعية الخيرات والنساء . »

ويتلو ذلك نص البيان مع تعليق غرون :

« ذلك كله معقول ومتزن بعد ! وان بازار هو الذي حرر المذكرة الى المجلس . » ( ص : ٩٢ - ٩٤ ) .

ويمكننا ان نلاحظ ، بخصوص هذه الملاحظة الختامية ، أن شتاين يقول في الصفحة ٥٠٣ :

« اذا حكمنا عليها من شكلها ولهجتها ، فلن نتردد في ان ننسبها »  
( الوثيقة ) « كما يفعل ريبو الى بازار اكثر من اثنتان . »

ويقول ريبو في الصفحة ١٢٣ :

« من السهل ان نرى ، من شكل هذه الوثيقة ومطالبها المعتدلة جدا ،  
انها تصدر عن تأثير السيد بازار بالاحرى من تأثير زميله . » (١)

ان الهر غرون ، بما يميزه من براعة واقدام ، يحول تخمين ريبو بان بازار  
بالاحرى من اثنتان كان خلف البيان الى التأكيد بأنه حرره بكامله . وان فقرة  
مترجمة عن ريبو ( ص : ١٢٢ ) هي التي تؤدي به الى الحديث عن هذه الوثيقة .

« اشار السيدان دوبان وموغان ، ن على المنبر الى شيعة تبشر بجمامية  
الخيرات وجماعية النساء . » (٢)

ويغض الهر غرون النظر عن التاريخ الذي اعطاه ريبو ويكتفي بالقول : « بعد  
ثورة تموز بوقت قصير » . وعلى العموم ، فان التقويم الصارم لا يناسب طريقة  
الهر غرون في التخلص من اولئك الذين وطئوا الارض قبله . انه يتميز هنا عن  
شتاين بأنه يحشر في النص ما يبعده شتاين الى الهامش ، ويحذف الفقرة التي  
تشكل مقدمة البيان ، ويترجم اعتمادات الإنتاج ( الراسمال المنتج ) على انها  
« الراسمال الاساسي » وتصنيف الافراد الاجتماعي على انه « رتبة الافراد الاجتماعية » .

ويعقب ذلك بعض الملاحظات الطائشة عن تاريخ مدرسة سان سيمون ، وقد  
حزمت الى بعضها بعضا من مقاطع شتاين وريبو ولويس بلان بتلك البراعة الفنية  
التي لاحظناها في ترجمة غرون لحياة سان سيمون . ويستطيع القارئ ان ينظر  
اليها من تلقاء نفسه في الكتاب .

امام القارئ الآن كل ما لدى الهر غرون من اقوال عن السان سيمونية في  
مرحلة بازار ، اي المرحلة من موت سان سيمون الى الانشقاق الاول . ان غرون  
لني مركز حاليا يمكنه من ان يوجه الضربة القاضية وان يسمي بازار « جدليسا  
رديثا » . ومن ثم يستطرد :

« لكن كذلك هم الجمهوريون . انهم لا يعرفون الا كيف يموتون ، كانوا  
وبازار سواء سواء ؛ فاذا هم لم يطمعوا انفسهم حتى الموت ، ماتوا  
من الياس » ( ص : ٩٥ )

---

(١) بالفرنسية في الاصل .

« بعد أشهر قليلة من هذا الخصام . تحطم قلبه » ( قلب بازار )  
( شتاين ، ص : ٢١٠ ) .

أما ان ملاحظة الهر غرون هذه بالغة الفطنة ، فان جمهوريين من أمثال  
لوفاسكور ، وكارنو ، وبرير ، وبيلو فارين ، وبوناريتي ، وتيست ، ودارجانسون ،  
... يثبتون ذلك .

ويقدم لنا الآن بعض الترهات عن انفانتان سوف تقتصر بخصوصها على  
توجيه الانتباه الى الاكتشاف التالي الذي حققه الهر غرون :

« أفلا تبين هذه الظاهرة التاريخية أخيرا ان الدين ليس شيئا آخر  
سوى الحصة ، وأن المادية تستطيع بكل جراءة أن تدعي نفس الاصول  
التي للمقيدة المقدسة نفسها . » ( ص : ٩٧ ) .

ويتطلع الهر غرون حواله راضيا : « أئمة امرؤ آخر خطرت له هذه الفكرة ؟ »  
أما هو ، فان هذه الفكرة ما كانت تخطر له قط لو أن **حواليات هال** لم « تخطر هذه  
الفكرة » لها من قبل بخصوص الرومانسيين (٢١٢) . ولقد كان المرء يتوقع من الهر  
غرون ان تكون أفكار أخرى قد خطرت له منذ ذلك الحين .

وأينا ان الهر غرون لا يعرف شيئا من كل النقد الاقتصادي لاتصار سان  
سيمون . ومع ذلك فانه يستغل انفانتان ليقول شيئا عن العواقب الاقتصادية لعمل  
سان سيمون ، التي سبق ان كانت ذريعة لبعض الهذيان من جانبه . انه يجدي ريبو  
( ص : ١٢٩ وما يليها ) وفي شتاين ( ص : ٢٠٦ ) : مقتطفات من **الاقتصاد السياسي**  
لانفانتان ، لكنه يزور الاصل هنا أيضا ، اذ جعل من الفاء الضرائب على السلع  
الأكثر ضرورة - هذا الالفاء الذي يقدم ريبو وشتاين (الذين يعتمدان في تقاريرهما  
على انفانتان ) بصورة صائبة على انه نتيجة للمقترحات المتعلقة بحق الارث - اجراء  
عاديا ، منمولا ، مستقلا عن **المقترحات** . وانه ليقم برهانا آخر على اصله بتزوير  
الترتيب الزمني ؛ فيشير بادى الامر الى **الكاهن انفانتان ومنيلونتان** (٢١٣) ، ومن  
بعد الى **الاقتصادي انفانتان** ، في حين ان سلفيه يعالجان النظرية الاقتصادية  
لانفانتان خلال مرحلة بازار حين يتحدثان عن **الكرة الأرضية** التي كتبت تلك النظرية  
أها (٢١٤) . وإذا هو خلط مرحلة بازار مع مرحلة منيلونتان هنا ، فانه سوف  
يخبط فيما بعد مرحلة منيلونتان مع ما يقوله عن الاقتصاد وعن السيد شوفاليه .  
ر . مناسبة ذلك هو **الكتاب الجديد** (٢١٥) ؛ وكما هي المادة فانه يحول فرضية  
ريبو ، القائلة ان السيد شوفاليه هو كاتب هذا المؤلف ، الى تأكيد جازم .

لقد قدم لنا الهر غرون الآن السان سيمونية في « كليتها » ( ص : ٨٢ ) .  
لقد وفي بالوعد الذي قطعه « بالا يخضع أدبياتها لتمحيص نقدي » ( المصدر نفسه ) ،  
وبدلا من ذلك تورط بصورة لا نقدية على الإطلاق في « أدب » مختلف كل الاختلاف ،  
الا وهو أدب شتاين وريبو . وانه ليقدم لنا على سبيل التعويض بعض الحقائق  
عن محاضرات السيد شيفاليه الاقتصادية لعام ١٨٤١ - ١٨٤٢ ، حين كان هذا  
الاخير قد كف منذ زمن طويل عن كونه تلميذا لسان سيمون . ولقد كان أمام الهر  
غرون ، وهو يكتب عن السان سيمونية ، نقد لهذه المحاضرات في مجلة **الساين**  
استخدمه بنفس الطريقة التي استخدم بها شتاين وريبو ، واليك نموذجاً عن هذه  
الفتنة النقدية :

« يؤكد فيه أنه لا ينتج ما يكفي من الحاجات . وان هذا لتقرير جدير  
بالمدرسة الاقتصادية القديمة بمستبقاتها الصلبة ... وطالما أن  
الاقتصاد السياسي لا يفهم أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فان هذا العلم  
المزعوم لن يحقق أي تقدم » ( ص : ١٢٠ ) .

ويستطيع المرء أن يتبين الامتياز السائد الذي يتمتع به الهر غرون على أي  
عمل اقتصادي ، وذلك بواسطة هذه العبارات عن الاستهلاك والانتاج التي ورثها  
عن الاشتراكية الحقيقية . واذا تركنا جانبا حقيقة أن أي اقتصادي يستطيع ان يخبره  
أن العرض تابع للطلب أيضا ، يعني أن الانتاج تابع للاستهلاك ، فاننا نصادف بالفعل  
في فرنسا مدرسة اقتصادية خاصة هي مدرسة سيسموندي ترفض في جمل  
الانتاج تابعا للاستهلاك بشكل يختلف عن الشكل الساري المفعول في ظل المراحة  
الحرة ، وهي تقف في تعارض حاد مع الاقتصاديين الذين يهاجمهم الهر غرون .  
ومهما يكن من أمر ، فلا بد لنا من الانتظار حتى وقت لاحق كي نرى الهر غرون  
يستخرج ربعا من هذا الرأسمال الذهني الصغير الذي عهد اليه - فكرة وحدة  
الانتاج والاستهلاك .

ويستحق القارئ بعض التعويض عن الضجر الذي عاناه من جراء هذه  
المقتطفات المقتضية ، الزورة والمفشوشة والفاضة المستقاة من شتاين وريبو .  
وهكذا فانه يدعى الى هذا العرض للالعاب النارية الذي تقدمه حركة المانيا الفتاة ،  
وهو عرض يتألق بالانسية والاشتراكية :

« لم يكن مذهب سان سيمون ، بوصفه نظاما اجتماعيا ، اكثر من شلال  
من الأفكار التي تدفقت بنتائج حميدة على الأرض الفرنسية . » ( في  
وقت سابق ، في الصفحتين ٨٢ و ٨٣ ، وصف هذا الذهب على أنه  
« طوفان من النور ، لكنهماء من النور » (!) « بعد وليس وضوحا متتلفا » (!) )  
« لقد كان عرضا جارفا ومسليا حتى الدرجة القصوى .

ولقد مات المؤلف قبل اخراج العرض ، ومات أحد المنتجين انثناء العرض ، اما بقية المنتجين وجميع الممثلين فقد خلعوا ازياءهم ، وارتدوا ثيابهم المدنية ، ومضوا الى بيوتهم ، وتصرفوا كأن شيئا لم يحدث . لقد كان مشهدا ، مشهدا باعثا على الاهتمام ، وان يكن مضطربا قرب خاتمته ؛ وان بعض الممثلين قد أبدعوا في التمثيل — وهذا كل شيء . » ( ص : ١٠٤ ) .

لشد ما كان هايني على حق في تأنيبه مقلديه : « لقد زرعت اسنان التنين وحصدت براغيشا . »

### ملعب فورييه

فيما عدا ترجمة لبعض المقاطع من **الحركات الأربع** (٢٢٦) في موضوع الحب ، فليس ثمة شيء هنا لا يمكن ان نجده في شكل اكمل عند شتاين . وان الهر غرون ليطرد الاخلاق بعبارة تفوه بها مائة كاتب آخر قبل فورييه بوقت طويل :

« ليست الاخلاق في رأي فورييه سوى المحولة المنهجية لقمع الالهواء البشرية » ( ص : ١٤٧ ) .

هكذا عرفت الاخلاق المسيحية نفسها على الدوام . ولا يبذل الهر غرون اية محاولة لتقصي نقد فورييه للزراعة والصناعة الراهنتين ، ويقدر ما يتلصق الامر بالتجارة يقتصر على ترجمة بعض الملاحظات العامة من المدخل الى قسم مسن **الحركات الأربع** ( « اصل الاقتصاد السياسي والجدال التجاري » ، ص : ٣٢٢ ، ٣٣٤ من **الحركات الأربع** ) . ثم تأتي بعض المتقطعات من **الحركات الأربع** ومقتطف واحد من **مبحث المشاركة** (٢٢٧) ، عن الثورة الفرنسية ، جنبا الى جنب مع الجداول عن الحضارة المعروفة من قبل عند شتاين . وهكذا فان الجانب النقدي من فورييه ، عمله الاهم ، يطرح جانبا بالطريقة الاكثر عجلة وسطحية في ثمان وعشرين صفحة من الترجمة الحرفية ؛ وفي هذه الصفحات بالذات ، مع بعض الاستثناءات النادرة ، لا تناقش سوى المواضيع الاكثر عمومية وتجريدا ، فالواضيع التافهة والهامة تلقى جنبا الى جنب بالاسلوب الاكثر فوضوية .

ويقدم لنا الهر غرون الآن عرضا عن نظام فورييه . ان **شوروا** (٢٢٨) ، الذي يستشهد شتاين بمؤلفه ، قد اعطانا قبيل ذلك بوقت طويل نصا افضل واكمل . ومن المؤكد ان الهر غرون يعتبر انه « من الضروري بصورة حيوية » ان يقدم تفسيرا عميقا لمجموعات فورييه ؛ ومهما يكن من امر ، فانه ليس في مقدوره ان يفكر في شيء افضل من الاستشهاد الحرفي بفورييه نفسه ، وكما سوف نرى في وقت لاحق من سبك



بعض العبارات القليلة الرائعة عن الأعداد . . انه لا يفكر قط في أن يبين كيف انتهى فوريه الى التعامل مع المجموعات (٣٦٧)، وكيف بناها هو وتلامذته؛ وهو لا يكشف عن أي شيء على الإطلاق بخصوص تناقض المجموعات . فليس في الامكان نقد مثل هذه الإنشاءات ( وهذا ينطبق أيضا على الطريقة الهيغلية ) الا بالابانة عن كيفية صنعها ، وبالتالي اثبات ان المرء يتحكم فيها .

واخيرا فان الهر غرون يهمل بصورة كلية على وجه التقريب موضوعا يخصه شتانين على اية حال ببعض الانتباه ، الا وهو التعارض بين **العمل البشري والعمل الجذاب** .

ان المظهر الاهم من المرض باكملة هو نقد الهر غرون لفوريه . وان القاريء يستطيع ان يتذكر ما قيل اعلاه بشأن مصادر نقد غرون ، وسوف يرى الآن من الامثلة القليلة التالية كيف يقبل الهر غرون بادىء الامر مصادر الاشتراكية الحقيقية ومن ثم يأخذ في المبالغة فيها وتشويهها . ونحن نكاد لا نحتاج الى الإشارة الى أن التمييز الذي يقيمه فوريه بين رأس المال والعمل والموهبة يوفر فرصة رائعة من اجل عرض الحصافة المدعية ؛ ان المرء ليستطيع ان يتحدث مطولا عن أجحاف هذا التمييز وعدم قابليته للتطبيق ، وعن تطبيق العمل الأجور ، الخ ، دون أن ينتقده بالإشارة الى العلاقة الفعلية بين العمل والراسمال . ولقد تحدث برودون من قبل عن هذه الامور بصورة افضل بما لا يقاس من الهر غرون ، لكنه اخفق في الوقوع على النقطة الفاصلة الفعلية .

ان الهر غرون يبني نقده لكتاب فوريه **علم النفس** — كما يبني بالفعل نقده برمته — على « ماهية الانسان » :

« ذلك أن الماهية الانسانية هي الكل في الكل » ( ص : ١٩٠ ) .

« ويستند فوريه هو الآخر بهذه الماهية الانسانية التي يكشف لنا عن لبها » (١) « الباطن على طريقته الخاصة في لوحة الاهواء الاثني عشر ؛ انه يريد هو الآخر ، مثله مثل جميع المفكرين الشرفاء والعاملين ، أن يجعل من ماهية الانسان الباطنة شيئا واقميا ، **واقما عاليا** . ان ما هو في الباطن يجب أن يكون في الظاهر أيضا ، وبذلك **فان الفارق بين الباطن والظاهر يجب ان يلغى بصورة عامة** . ان تاريخ البشرية يسمح للاشتراكيين ، اذا كانت تلك هي صفتهم الفارقة . . . وان الشيء الهام بالنسبة الى كل واحد منهم هو ما يفهمه من **ماهية الانسان** » ( ص : ٩٠ ) .

نقل بالاحرى ان الشيء الهام بالنسبة الى الاشتراكيين الحقيقيين هو ان ينسبوا الى كل واحد أفكارا عن ماهية الانسان ، وأن يحولوا مراحل الاشتراكية المختلفة الى فلسفات مختلفة عن ماهية الانسان . ان هذه الطريقة في معالجة التجريد ، التي تضرب بالتاريخ عرض الحائط ، تؤدي بالهر غرون الى المناداة بأن كل تمييز بين الباطن والظاهر قد انقضى ، وهو الفاء يضع كذلك حدا لانتشار الماهية الانسانية . ولكن ما الذي يحمل الامان ، على أي حال ، على التراجع بمثل هذه الصورة بمعرفتهم عن الماهية الانسانية ، ما دامت معرفتهم لا تتجاوز الصفات الثلاث العامة : العقل والعاطفة والإرادة ، وهي الصفات المعروفة بصورة شائمة منذ أرسطو والرواقيين . وان الهر غرون ليأخذ على فوريه من وجهة النظر هذه انه « شق » الانسان الى اثني عشر هوى .

« أتكون هذه اللوحة كاملة من وجهة النظر السيكولوجية ؟ هذا ما لن ناقشه ؛ اني اعتبرها ناقصة » ( وبذلك يستطيع الجمهور ان ينضم بالراحة « من وجهة النظر السيكولوجية » ) . « إعطينا هذا المبدأ اثنا عشر اية معرفة عن ماهية الانسان ؟ أبدا . لقد كان في مقلوب فوريه ايضا الا يشير سوى الى أشكال الحس الخمسة ؛ ان الانسان بأكمله محتوى فيها اذا هي فسرت كما ينبغي وأميح اللثام عن مضمونها الانساني » ( فكان هذا « المضمون الانساني » لا يتوقف كلياً على المرحلة التي بلغها البشر في الإنتاج والمبادلة ) . « والاكثر من ذلك أن الانسان موجود برمته في حاسة واحدة ، **الحس** (١) . ان الانسان لا يشعر مثل شعور الحيوان ، « **الحس** » ، ( ص : ٢٠٥ ) .

من الواضح أن الهر غرون يبذل بعض الجهد ، للمرة الاولى في كتابه برمته ، كي يقول شيئاً ما ، أي شيء ، عن علم النفس عند فوريه من وجهة نظر فيورباخ . وانه لمن الواضح كذلك أن هذا « الانسان بأكمله » الذي هو « محتوى » في صفة وحيدة من صفات الفرد الواقعي يفسره الفلاسفة بالاستناد اليها بشكل وهما خالصا . يجب ان يؤخذ الانسان بعين الاعتبار في فعاليتيه ووجوده التاريخيين الواقعيين . أي ضرب من « الانسان » يمكن ان يكون ذلك الكائن الذي يمكن انشاؤه بالاستقراء ، انطلاقاً من شحنة اذنه او من اية صفة اخرى تميزه من الحيوان ؟ ... هذا انسان « محتوى » في ذاته ، مثله كمثال المبدأ في وجهه . اما ان الشعور الانساني انساني وليس حيوانيا ، فان ذلك اكتشاف لا يجعل كل اختبار سيكولوجي امراً نافلاً ، بل يشكل كذلك نقداً لكل علم نفس على الإطلاق .

(١) Das Gefühl بمعنى الحس والاحساس في وقت واحد .

ان نقد آراء فوربه عن الحب امر يسير بالنسبة الى الهر غرون الذي يقيس النقد الذي يسلطه فوربه على علاقات الحب في المجتمع الحالي بمقياس الاوهام التي كان فوربه يحاول بها ان يصطنع صورة عن الحب الحر . وان الهر غرون ، بوصفه بورجوازيا صغيرا المانيا حقيقيا ، يحمل هذه الاوهام على محمل الجد . وفي الحقيقة انها الشيء الوحيد الذي يحمله على محمل الجد . واذا هو كان راغبا في معالجة هذا الجانب من النظام ، فاننا لا نرى على الاطلاق السبب في اعراضه عن آراء فوربه عن التربية التي هي افضل الاراء في هذا الموضوع والتي تشتمل على ملاحظات عبقرية حقا . وعلى أي حال ، فان الهر غرون عندما يتحدث عن الحب يفضح ، شأنه شأن أي اديب من جماعة المانيا الفتاة ، جهله المطبق بنقد فوربه . فعنده سيان انطلقنا من الغاء الزواج ام من الغاء الملكية الخاصة ، طالما ان الغناء الواحد لا بد ان يستتبع الغناء الآخر . لكن من قبيل الوهم الادبي الخالص السعي الى الانطلاق من أي شكل لانحلال الزواج غير الشكل الذي نصادفه عمليا منذ اليوم في المجتمع البورجوازي . ولو انه قرأ فوربه بالذات ، فقد يرى ان فوربه ينطلق دائما وفي جميع الاحوال من تحول الانتاج .

وان الهر غرون ليعجب لان فوربه ، الذي ينطلق دائما من الميل ( يجب ان نقرا ذلك : الانجذاب ) ينساق مع انواع مختلفة من التراكيب « الرياضية » التي يسميه بسببها ، في الصفحة ٢٠٨ ، « الاشتراكي الرياضي » . وحتى اذا تركنا احداث حياة فوربه ، بكل ما تخبرنا عنه ، فقد كان من واجب الهر غرون ان يدرس الانجذاب بمزيد من الدقة ، وعندئذ فقد كان يكتشف عاجلا ان علاقة طبيعية من هذا النوع لا يمكن تحديدها بصورة دقيقة دون حساب رياضي . وبدلا من ذلك ، فانه يتحفنا بخطبة بليغة ضد العدد ، خطبة تمتزج فيها التزويقات الادبية والدكرات الهيغلية ، وتصادف فيها فقرات من هذا النمط :

« ياخذ فوربه ذوقك الاكثر شذوذا ويحسب محتواه الجزئي » .

انها لمعجزة في الحقيقة . - وبعد قليل :

« ان الحضارة التي تعرضت لمثل هذا الهجوم القاسي كانت تقوم على هذا الشيء الذي لا شعور له - لائحة فيثاغوروس ... ليس العدد بالشيء المحدد ... ما هو العدد واحد ؟ ان الواحد لا يعرف الراحة ، فهو يصير اثنين ، وثلاثا ، واربعاً . »

ان مثل العدد كممثل القسيس المقيم في الريف الالمانى ، الذي « لا يعرف الراحة » هو الآخر حتى يصبح له زوج وتسعة اولاد ...

« ان العدد يقتل كل ما هو جوهري وواقعي . امكننا ان نقسم العقل الى شطرين ، او ان نتحدث عن ثلث الحقيقة » .

ولقد كان في مقبوره ان يطرح هذا السؤال ايضا : امكننا ان نتحدث عن لوغاريثما خضراء اللون(١) ؟ ...

« عندما يتعلق الامر بالنمو العضوي ، فان العدد يصبح هراء خالصا .. »

ذلك هو المبدأ الاساسي بالنسبة الى الفيزيولوجيا والكيمياء العضوية ( ص : ٢٠٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٤ ) .

« ان ذلك الذي يجعل من العدد مقياس جميع الامور يصبح ، بل هو اناني . »

ويستطيع ان يربط بهذه العبارة تلك العبارة التي زوده بها هيس ( انظر اعلاه ) ، مع المبالغة بها :

« ان الخطة التنظيمية لفوريه تركز باكملها على الانانية من دون اي شيء آخر ... ان فوريه هو التعبير الاسوأ عن الانانية التحضرة . » ( ص : ٢٠٦ ، ٢٠٨ ) .

ويقدم لنا في الحال البرهان على ذلك ، قائلا ان افقر الناس ، في نظام فوريه العالمي ، يتذوق يوميا اربعين صنفا من الطعام ، ويتناول خمس وجبات ، وان الناس يحيون ١٤٤ عاما ، وقس على ذلك . ان فوريه يقدم هذه الصورة العملاقة للانسان ، معارضا بها في شيء من الدعاية الساذجة التفاهة الحقيرة لرجال مرحلة عودة الملكية . لكن الهر غرون لا يرى في ذلك الا مناسبة لالقاء المواعظ الاخلاقية بطريقته المرائية ، بعد عزله هذا الجانب البريء من التصور الفوريي . وفيما هو يأخذ على فوريه تصويره عن الثورة الفرنسية ، يقدم لنا الهر غرون لمحة خاطفة عن طريقته الخاصة في فهم العصر الثوري :

« لو ان الرابطة عرفت قبل اربعين عاما فقط » ( انه يضع هذا الكلام في فم فوريه ) ، « فقد كان في الامكان تفادي الثورة اذن . لكن كيف يحدث » (ان الهر غرون هو الذي يطرح السؤال ) « ان يعترف الوزير تورغو بحق العمل ، وان يسقط رأس لويس السادس عشر مع ذلك ؟ وعلى أي حال ، فقد كان من الايسر تسديد الدين العام بواسطة حق

---

(١) ثمة تلاعب بالانفاذ هنا : غرون و Grün ، اخضر .

العمل منه بواسطة بيض الدجاج . » ( ص : ٢١١ ) .

وينسى الهر غرون حقيقة تافهة : ان هذا الحق في العمل الذي يتحدث تورغو عنه هو المزاومة الحرة ، وان هذه المزاومة الحرة قد كانت في حاجة بالضبط الى الثورة كي تفرض نفسها .

ان في مقدور الهر غرون ان يلخص كل نقده لثوريه في جملة واحدة : ان ثوريه لم يخضع « الحضارة » « لنقد أساسي » . وما السبب في هذا التصور من جانب ثوريه ؟ هذا هو السبب :

« ان **تظاهرات الحضارة** قد خضعت للنقد من دون **أسسها** . انها موضع السخرية والهزاء كما هي **موجودة** ، لكن **جنورها** لا تخضع للدراسة مطلقا . فلا **السياسة** ولا **الدين** قد تقدما أمام منبر النقد ، وهذا هو السبب في ان ماهية الانسان لم تستقص بعد . » ( ص : ٢٠٩ ) .

وهكذا فان الشروط الواقعية لحياة البشر هي هنا ، بالنسبة الى الهر غرون، **تظاهرات خارجية** ، وبالمقابل فان الدين والسياسة يشكلان **أساس** هذه الظواهر **وجنورها** . واننا لنبتين من هذه العبارة الخرقاء كيف يعتمد الاشتراكيون الحقيقيون على الايدولوجية وعلى العبارات الجوفاء للفلسفة الالمانية التي يعارضونها ، منادين بها حقائق تسمو على الاوصاف المشخصة للاشتراكيين الفرنسيين ، وكيف يجهدون في الوقت نفسه كي يربطوا الموضوع الحقيقي لباحثهم الخاصة ، ماهية الانسان ، بنتائج النقد الاجتماعي الفرنسي . فاذا كان الدين والسياسة يعتبران اساس الشروط المعيشية المادية ، فان الامور جميعا تؤول ، في آخر الامر ، الى دراسة ماهية الانسان ، وبعبارة أخرى الى دراسة وعي الانسان لذاته ، وهذا امر واضح كل الوضوح . وعلى اي حال ، فاننا نرى في الوقت نفسه مبلغ استخفاف الهر غرون بالامور التي ينسخها . ففي فقرة لاحقة ، وكذلك في **الحوليات الرينانية** ، ينتحل من جديد ما قالته **الحوليات الفرنسية الالمانية** عن علاقة المواطن والبورجوازي ، وهو ما يناقض على طول الخط البيان الذي تقدم به اعلاه (٢٧٠) .

احتفظنا حتى النهاية بالشروح عن الانتاج والاستهلاك التي كلفت الاشتراكية الحقيقية الهر غرون بعرضها : واننا لنجد فيها مثالا بارزا على الطريقة التي يجعل بها الهر غرون من بدهيات الاشتراكية الحقيقية مقياسا يحكم به على اعمال الفرنسيين ، الامر الذي يبعث اللام عن البلاءة التامة التي تتصف بها هذه البدهيات حالما تنتزع من غموضها العام .

النظرية وعلى صعيد **الواقع الخارجي** على حد سواء ، يبد أنهما « يمكن فصل الانتاج والاستهلاك في الزمان وفي المكان ، على صعيد يشكلان في جوهرهما كلا واحدا . ليس عمل الحرفة الأكثر ابتذالا ، حرفة الخباز على سبيل المثال ، انتاجا يتحول الى استهلاك بالنسبة الى مائة شخص آخر ؟ ليس هو استهلاكا بالنسبة الى الخباز نفسه مع ذلك ، هذا الخباز الذي يستهلك قمحا وماء وحبيا وبيضا ، الخ ؟ ليس استهلاك الاحذية والملابس انتاجا بالنسبة الى الحذائين والخباطين ؟ ... الست منتجا حين اكل الخبز ؟ اني انتج على نطاق هائل ، انتج طواحين ، والجران المجن ، وافرانا ، وبنيتجة ذلك محارث ، ومساحي ، ومدقات ، واحجار طاحون ، وأعمال التجارة والبناء » ( « وبنيتجة ذلك » نجارين ومعماريين وفلاحين ، و « بنيتجة ذلك » فوهم ، و « بنيتجة ذلك » اسلافهم جميعا ، و « بنيتجة ذلك » آدم ) . « الست مستهلكا حين انتج ؟ اني لكذلك على نطاق عريض ايضا . اذا قرأت كتابا ، فاني استهلك بادي الامر نتاج سنوات كاملة من العمل ؛ واذا احتفظت به او الفته ، فاني استهلك انتاج وفعالية مصنع الورق ، وآلة الطباعة ، ومجلد الكتب . ولكن اتراني لا أنتج شيئا ؟ لملي أنتج كتابا جديدا ، وبالتالي ورقا جديدا ، وحرفا جديدا ، وحررا جديدا للطباعة ، وادوات جديدة لتجليد الكتب ؛ اما اذا قرأته فحسب وقرأه آلاف آخرون ايضا ، فاننا ننتج باستهلاكنا طبعة جديد وبذلك كل المواد الضرورية التي يتطلبها اصدار هذه الطبعة . وان صنعة هذه الاشياء جميعا يستهلكون من جانبهم كتلة من الخامات لا بد من انتاجها وهي لا يمكن انتاجها الا من خلال وساطة الاستهلاك ... وبكلمة واحدة ، فان **الفعالية** و **القيمة** شيء واحد ، ولم يشطرهما الا عالم فاسد ويحشر ما بينهما فكرة **القيمة** و **السعر** ؛ وحين قل ذلك ، فقد شطر الانسان . ومع الانسان المجتمع . » ( ص: ١٩١ ، ١٩٢ ) .

في واقع الامر أن الانتاج والاستهلاك يتعارضان من وجهات نظر متعددة . لكن المرء لا يحتاج ، كيما يعيد وحدتهما ويحل التناقضات جميعا ، الا أن **يشعر** هذه التناقضات بصورة صحيحة **ويتفهم الطبيعة الحقيقية** للانتاج والاستهلاك ، وهكذا فإن هذه النظرية التي هي ثمرة الايديولوجية الألمانية تناسب العالم القائم على أفضل وجه ؛ أن وحدة الانتاج والاستهلاك تثبت بواسطة امثلة مستمدة من المجتمع الحالي ، وهي قائمة في **ذاتها** . وينجح الهر غرون في البرهان أولا على انه توجد فعليا علاقة ما بين الانتاج والاستهلاك ، ويشرح لنا انه لا يستطيع ان يرتدي

معطفا أو يأكل خبزاً ما لم يتم إنتاج كلي المعطف والخبز وما لم يوجد في المجتمع الحديث أناس ينتجون المعاطف والأحذية والخبز التي يستهلكها أناس آخرون. وأن هذه الفكرة هي ، في رأي الهر غرون ، فكرة جديدة . وأنه ليصبر عنها بلفته الكلاسيكية ، حيث تمتاز الإيديولوجية والأدب . مثال ذلك :

« يعتقد أن الاستمتاع بتناول القهوة ، واكل السكر ، الخ ، مجرد استهلاك ، لكن ليس هذا الاستهلاك ، في الوقت نفسه ، إنتاجا في المستعمرات ؟ » .

ولقد كان في مقدوره كذلك أن يسأل : ألا يجعل هذا الاستهلاك من العبيد الزوج مستهلكين لجلدات السياط ، وهو في الوقت نفسه انتاج للراوات في المستعمرات ؟ ويستطيع المرء أن يرى كيف أن مثل هذه المبالغة إنما تخفي دفاعا عن الشروط القائلة . وأن فكرة الهر غرون الثانية هي أنه عندما ينتج فانه يستهلك الخامات ، وبصورة عامة تكاليف الانتاج ؛ وبهذا اكتشف انه لا يمكن لأي شيء أن يخرج من لا شيء ، بل لا بد له من مواد . ولقد كان يستطيع أن يجد في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي ، في فصل « الاستهلاك المنتج » ، العرض المفصل للعلاقات المعقدة التي تتضمنها هذه التبعية المتبادلة ، بشرط ألا يكتفي المرء ، كما يفعل الهر غرون ، بهذه الحقيقة المتبدلة جدا بأن الأحذية لا يمكن أن تصنع بدون جلد .

أن الهر غرون قد اقنع نفسه حتى الآن بأنه لا بد لك أن تنتج كي تستطيع أن تستهلك وأن الخامات تستهلك في سياق العملية الانتاجية . وتبدأ صعوباته الفعلية حين يرغب في البرهان على أنه ينتج حين يستهلك . ويؤيد الهر غرون باخفاق تام حين يحاول أن يلقي بعض النور على العلاقة المتبدلة جدا أو الشائعة جدا التي تقوم بين العرض والطلب . انه ليكتشف أن استهلاكه ، يعني طلبه ، ينتج عرضا جديدا . بيد أنه ينسى أن طلبه يجب أن يكون فعلا ، وأن عليه أن يقدم معادلا للمنتج المطلوب إذا كان لا بد لطلبه أن يؤول الى انتاج جديد . أن الاقتصاديين يشيرون كذلك الى تلاحم الاستهلاك والإنتاج وإلى الهوية المطلقة للعرض والطلب حين يريدون أن يثبتوا أن فرط الإنتاج لا يوجد مطلقا ؛ بيد أنهم لا يقدمون مطلقا أوقالا على هذا القدر من السخف وفي كلمات على هذا القدر من الخرافة كما يفعل الهر غرون . وعلى أية حال ، فتلك هي الحجة التي استخدمها في جميع الأزمات الأرستقراطية والاكليروس وأصحاب الدخل ، الخ ، كي يثبتوا انتاجيتهم الخاصة . فضلا عن ذلك ، فإن الهر غرون ينسى أن الخبز الذي يتم انتاجه اليوم بواسطة الطواحين البخارية كان ينتج في وقت سابق بواسطة الطواحين الهوائية والطواحين المائية ، وفي وقت أبكر أيضا بواسطة الطواحين اليدوية ؛ وأنه لينسى أن هذه الطرق المختلفة للإنتاج مستقلة كل الاستقلال عن استهلاك الخبز بكل معنى الكلمة ، وأن عاملا آخر يتدخل في الأمر ، ألا وهو التطور التاريخي للعملية الانتاجية الذي من المؤكد أن الهر غرون — « هذا المنتج الهائل » — لا يفكر فيه مطلقا . انه لا يملك

ادنى فكرة غامضة عن حقيقة ان هذه المراحل المختلفة من تطور الانتاج تتضمن علاقات مختلفة للانتاج بالاستهلاك ، تناقضات مختلفة لكليهما ؛ انه لا يخطر في باله انه لا بد للهرء ؛ كي يفهم هذه التناقضات ، ان يأخذ بعين الاعتبار نمط الانتاج الخاص بكل عصر الى جانب النظام الاجتماعي الذي هو اساس له وأن هذه التناقضات لا يمكن حلها الا بتغيير هذا النمط الانتاجي وهذا النظام الاجتماعي تغييرا فعليا . واذا كانت الامثلة التي يقدمها الهر غرون تثبت بسخافتها انه يتجاوز حتى اكثر الاقتصاديين المصمورين في الابتذال ، فان مثاله عن الكتاب يبين أن هؤلاء الاقتصاديين اكثر «انسانية» منه بما لا يقاس . انهم لا يطالبون بأن عليه ، حالما يستهلك كتابا ، ان ينتج كتابا آخر ! انهم يكتفون بأن ينتج ثقافته الخاصة حين يقرأ وبذلك يمارس تأثيرا نافعا على الانتاج عامة . وحين يسقط الهر غرون الحلقة الجامعة التي هي الدفع نقدا ، جاعلا من هذا الدفع أمرا نافلا أو غائضا النظر عنه بكل بساطة ، في حين ان هذه الحلقة وحدها تمنح الطلب طابعه **الفعال** ، فانه يحول الاستهلاك المنتج الى قصة خرافية خالصة . انه يقرأ ، وهو بمجرد **قراءته** يمكن صانعي الحروف الطباعية وصناع الورق وعمال الطباعة من انتاج حرف جديد ، وورق جديد ، وكتب جديدة . ان مجرد استهلاكه يعوضهم عن جميع تكاليف الانتاج التي تكبدوها ، ولقد بينا بما فيه الكفاية ، وفي الصفحات السابقة ، البراعة التي ينتج بها الهر غرون كتباً جديدة من الكتب القديمة بمجرد مطالعته ايها ، وبذلك ينال امتنان العالم التجاري بأسره من جراء فعالياته بوصفه منتجا لورق جديد وحرف جديد وحبر طباعي جديد وأنواع جديدة من أجل تجليد الكتب . ان الحرف الاول من كتاب الهر غرون ينتهي بهذه الكلمات : « اني على وشك الانغماس في الصناعة » . وان الهر غرون ، في كتابه بأسره ، لا يكذب مرة واحدة هذا الشعر الذي انتقاه .

الأم يعود نشاطه بكامله ؟ ان الهر غرون يلتجئ ، كيما يثبت البديهة التي تنادي بها الاشتراكية الحقيقية عن وحدة الانتاج والاستهلاك ، الى اكثر البيانات الاقتصادية ابتداء بخصوص العرض والطلب ؛ وفيما عدا ذلك ، فانه يكيّف هذه البيانات مع غرضه بمجرد اسقاط الحلقات الجامعة التي لا غنى عنها ، وبذلك يحولها الى أوامير خالصة . وبالتالي فان جوهر هذه الامور جميعا امثلة وهمية وجاهلة للشروط القائمة .

وفي استنتاجه الاشتراكي النزعة يتلعم بطريقة مميزة بالمعبارات التي تعلمها من سابقه الامان . ان الانتاج والاستهلاك منفصلان لان عالما فاسدا قد شعرهما . وكيف فعل هذا العالم الفاسد ذلك ؟ لقد حشر **مفهومهما** فيما بينهما . وحين فعل ذلك **مزق وحدة الانسان** . ولما لم يكتف بذلك ، فقد مزق وحدة المجتمع ، أي مزق نفسه أيضا . ولقد وقعت هذه المأساة عام ١٨٤٥ .



ان الاشتراكيين الحقيقيين قد فهموا في الاصل من وحدة الانتاج والاستهلاك ان  
 الفعالية يجب ان تنطوي هي نفسها على المتعة ( وتلك فكرة وهمية خالصة طبعاً  
 بالنسبة اليهم). لكن الهر غرون يعطي هذه الوحدة معنى اكثر دقة : ان «الاستهلاك  
 والانتاج ، من وجهة النظر الاقتصادية ، يجب ان يتطلبا » ( ص : ١٩٦ ) ؛ يجب الا  
 يكون هناك فائض من المنتجات على حاجات الاستهلاك الفورية ، الامر الذي يعني  
 بالطبع نهاية أية حركة اقتصادية مهما تكن . وبالتالي فانه يأخذ بكل مهابة على  
 فوريه انه يريد ان يعكس هذه الوحدة بـ **شروط الانتاج** . وينسى الهر غرون ان فرط  
 الانتاج لم يسبب الازمات الا من خلال تأثيره في القيمة التبادلية للمنتجات وان القيمة  
 التبادلية لم تختلف عند فوريه فحسب ، بل في افضل عوالم الهر غرون ايضا . ان  
 كل ما يستطيع المرء ان يقوله عن هذا اللغو البورجوازي الصغير هو انه جذير تماما  
 بالاشتراكية الحقيقية .

ويعود الهر غرون مرارا وتكرارا ، بأعظم الرضا عن الذات ، الى تعليقه على  
 نظرية الاشتراكية الحقيقية عن الانتاج والاستهلاك . مثال ذلك انه يخبرنا في سياق  
 الحديث عن برونون :

« بشروا بحرية المستهلك الاجتماعية حصلوا على المساواة الحقيقية  
 في الانتاج . » ( ص : ٤٣٣ )

ان التبشير بذلك امر سهل ؛ وكانت الخطيئة بكل بساطة حتى الان ان

« المستهلكين لم يتم تثقيفهم وتكوينهم بحيث يستهلكون جميعا  
 بطريقة انسانية . » ( ص : ٤٣٢ )

« ان الرأي بان الاستهلاك ينظم الانتاج ، وليس العكس ، يشكل  
 موت كل نظرية اقتصادية حتى الوقت الراهن . » ( المصدر نفسه). « ان  
 التضامن الحقيقي للجنس البشري يجعل من البديهية القائلة ان استهلاك  
 كل واحد لا يمكن ان يترك بمعزل عن استهلاك الجميع حقيقة مقررة »  
 ( المصدر نفسه ) .

ضمن نظام المزاخمة ، لا يترك استهلاك كل واحد بمعزل عن استهلاك الجميع ،  
 تلك حقيقة اكثر او اقل ثبوتا ، الامر الذي ينطبق ايضا على انتاج كل واحد وانتاج  
 الجميع . والقصد هو فقط معرفة كيف ، بأية طريقة يتحقق ذلك . وان جواب  
 الهر غرون الوحيد على ذلك هو المصادرة الاخلاقية عن الاستهلاك الانساني ،  
 الاعتراف « بطبيعة الاستهلاك الجوهرية » ( ص : ٤٣٢ ) . وبما انه يجهل كل  
 شيء عن شروط الانتاج والاستهلاك الفعلية فانه يلتجئ الى الماهية الانسانية ،  
 المثل الاخير للاشتراكيين الحقيقيين . وان هذا السبب نفسه هو الذي يحمله بكل

هناد على الانطلاق من الاستهلاك بدلا من الانتاج . فاذا انطلقنا من الانتاج وجب علينا أن نهتم بشروط الانتاج الفعلية وبفعالية البشر الانتاجية . لكن اذا انطلقنا من الاستهلاك ، فانه يمكن بكل بساطة الاكتفاء بالناداة بان الاستهلاك ليس « انسانيا » في الوقت الحاضر ، وبالمطالبة « بالاستهلاك الانساني » ، وبالتعليم الذي يتيح الاستهلاك الحقيقي ، وبصيغ اخرى من نفس النمط ، دون النظر مطلقا الى الشروط الحياتية الفعلية للبشر او فعاليتهم .

ويجب أن نذكر في الختام أن اولئك الاقتصاديين الذين اتخلوا الاستهلاك منطلقا لهم هم بالضبط الذين تبين أنهم كانوا رجعيين وأنهم تجاهلوا العنصر الثوري في المراحة والصناعة الكبرى .

### « بابا كتيه ، هذا الفكر المحدود »

#### والهر غرون

يختتم الهر غرون استطراده عن ريبو ومدرسة فورييه بالكلمات التالية :

« أريد أن أجعل منظمي العمل واعين لماهيتهم ، أريد أن ابعين لهم تاريخيا من ينحطرون .. هؤلاء الكائنات الهجنة الذين لم يستخلصوا من أنفسهم أدنى فكرة . ولعلني أجد في وقت لاحق مكانا كي أجعل من الهر ريبو مثالا ، وليس الهر ريبو وحده ، بل الهر ساي أيضا . وفي الحقيقة أن الأول ليس بهذا القدر من الرذالة ، فهو مجرد أبله ؛ أما الآخر فأكثر من أبله ، فهو علامة .

« واذن » ... ( ص : ٢٦٠ ) .

أن الموقف الصراعي الذي يتخذه الهر غرون ، وتهديداته ضد ريبو ، وازدراءه للتوسع في العلم ، ووعوده الطنانة ، هذه جميعا دلائل أكيدة على أن شيئا مثقلا بالاحتمالات ينتفض في داخله . وبما أننا « واعون لماهيتهم » كل الوعي ، فأننا نستدل من هذه الأعراض أن الهر غرون على أهبة أن ينفذ ضربة انتحالية هائلة جدا . وبالنسبة إلى أي امرئ اختبر تكتيكه ، فانه ليس في تبجحه ذرة من براءة ؛ أننا نعرف أن ذلك موضوع حساب مأكرا تماما .

يتلو ذلك فصل يحمل هذا العنوان :

#### « تنظيم العمل ! »

« أين نشأت هذه الفكرة ؟ - في فرنسا - لكن كيف ؟ » .  
وانه ليحمل كذلك هذه اللصاقة :

« استعراض للقرن الثامن عشر »

« أين نشأ هذا » الفصل للهر غرون ؟ - « في فرنسا - لكن كيف ؟ » سوف يعلم القارئ ذلك دونما تأخير . ويجب ألا ينسى أن الهر غرون يريد أن يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم بواسطة عرض تاريخي بالأسلوب الألماني العميق .

« واذن ! » :

عندما تحقق الهر غرون من أن كاييه « محدود » ومن أن « رسالته قد تحققت منذ زمن طويل » ( الأمر الذي تحقق منه بالتأكيد منذ وقت طويل ) ، فإن ذلك « بالطبع » لم يكن يعني نهاية كل شيء . أن الأمر على النقيض من ذلك ، فإنه بانتقائه الاعتباطي لبعض المتطقات من كاييه وجمعها إلى بعضها بعضا قد كلف كاييه برسالة جديدة : أن يزور « بالخلفية » الفرنسية التاريخ الألماني للهر غرون عسـن التطور الاشتراكي في القرن الثامن عشر .

كيف انصرف إلى مهمته ؟ أنه يقرأ « بصورة منتجة » .

ان الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من كتاب كاييه **رحلة إلى ايكاريا** يتضمنان مجموعة متنوعة من آراء المراجع القديمة والحديثة في مصلحة الشيوعية . وهو لا يزعم في حال من الأحوال أنه يرسم حركة تاريخية . أن البورجوازيين الفرنسيين ينظرون إلى الشيوعي على أنه شخص مشكوك فيه . ويقول كاييه : حسنا ، في هذه الحال سوف أقدم اليكم ، في مصلحة زبوني ، شهادات أناس يتمتعون بأعظم الاحترام ومن جميع العصور ؛ ويتصرف كاييه مثل المحامي على وجه الدقة ، بحيث أن الإثبات الأكثر تجريما يصبح بين يديه شهادة تخدم زبونه . ولا يستطيع المرء أن يطالب بالدقة التاريخية في دفاع قانوني . فإذا صادف أن أطلق رجل شهر ، بمناسبة ما ، كلمة ضد المال ، أو التفاوت ، أو الثروة ، أو الشرور الاجتماعية ، فإن كاييه يطبق عليها ، ويتوسل إليه أن يكررها ، ويجعل منها دستور إيمان الرجل ، ويطعمها ، ويصفق لها ، ويصبح في شيء من السخرية في وجه أصحابه البورجوازيين الناقمين : « اسمعوا ما قاله ! أفلم يكن شيوعيا ؟ » ولا بغلت أحد منه ، لا مونتسكيو ، ولا ساييس ، ولا لامارتين ، ولا حتى غيزو - جميعهم شيوعيون بالرغم منهم . هذا صاحب الشيوعي وقد وجدته جاهزا تماما ! (1) .

ان الهر غرون في مزاج منتج : أنه يقرأ المتطقات التي جمعها كاييه ، والتي

(1) Voilà mon communiste tout trouvé ! ، بالفرنسية في النص الأصلي .

تمثل القرن الثامن عشر ؛ وهو لا يشك لحظة واحدة في صوابها الجوهري جميعا ؛  
وانه ليرتجل لفائدة القارئ وأبطة صوفية بين الكتاب الذين وردت أسلوهم  
مصادفة في إحدى صفحات كايه ، ويصب على الكل الخثالة التي حصل عليها من  
اسطبلات آداب المانيا الفتاة ، ومن ثم يعطيه العنوان الذي رأيناه أعلاه .

« واذن ! » :

### كايه :

يقدم كايه مقتطفاته بالكلمات  
التالية :

### الهر غرون :

يقدم الهر غرون استعراضه  
بالكلمات التالية :

« انكم تزعمون ، ياخسوم  
الملكية الجماعية ، انه لا يؤيدها  
الا بعض الآراء التي لا تملك رسيدا  
ولا وزنا ؛ حسنا ، سوف أسال في  
حضوركم التاريخ وجميع الفلاسفة:  
اسمعوا ! لن اتوقف لاتحدث اليكم  
عن شعوب قديمة عديدة كانت  
تمارس او مارست جماعية الخيرات،  
ولن اتوقف كذلك عند العبرانيين ..  
ولا عند الكهنة المصريين ، ولا عند  
مينسوس .. وليكورغوس ،  
وفيثافوروس .. ولن اتحدث اليكم  
ايضا عن كونفوشيوس او زرادشت ،  
الذين ناديا ، احدهما في الصين  
والآخر في ايران ، بهذا المبدأ . » (١)  
( رحلة الى ايكالويا ، الطبعة الثانية ،  
ص : ٤٧٠ ) .

« ان الفكرة الاجتماعية لم تسقط  
من السماء ، فهي عضوية ، أي انها  
نشأت في سياق تطور تدريجي . ولا  
استطيع ان اكتب هنا تاريخها  
الكامل . لا استطيع ان ابدأ بالهنود  
والصينيين ، وامر ببلاد الفرس ،  
ومصر ، ويهودا . لا استطيع ان  
أسال الاغريق والرومان عن وعيهم  
الاجتماعي ، ولا استطيع ان أسجل  
شهادة المسيحية ، والافلاطونية  
الجديدة ، وآباء الكنيسة . ولا  
استطيع ان اصفي الى ما لدى  
العصور الوسطى والعرب من اقوال،  
كما اني لا استطيع ان أدرس الإصلاح  
والفلسفة خلال مرحلة بقطنها ،  
وهكذا حتى القرن الثامن عشر . »  
( ص : ٢٦١ )

بعد المقاطع المقدمة أعلاه ، يستقصى كايه التاريخ الاغريقي والروماني ،  
ويتناول شهادة المسيحية ، والافلاطونية الجديدة ، وآباء الكنيسة ، والعصور  
الوسطى ، والإصلاح ، والفلسفة خلال مرحلة بقطنها . راجع كايه ، ص : ٤٧١ ،  
٤٨٢ . وان الهر غرون يترك لآخرين « أكثر صبرا منه » ان ينسخوا هذه الصفحات

(١) بالفرنسية في النص الاصلي ، وكذلك جميع المقتطفات من كايه الواردة في هذا الفصل .

الاحدى عشرة ، « بشرط ان تكون حلقتهم قد تركت لهم الانسية الضرورية من اجل القيام بذلك » ( يعني نسخ تلك الصفحات ) ( غرون ، ص : ٢٦١ ) . ان وعي العرب الاجتماعي وحده يخص الهر غرون . واننا ننتظر بلهفة الكشف التي سيقدمها الى العالم بهذا الشأن . « يجب ان اقتصر على القرن الثامن عشر . » فلتبع الهر غرون في القرن الثامن عشر ، مشيرين فقط الى ان غرون يؤكد على نفس الكلمات تقريبا التي يؤكد كاييه عليها .

### الهر غرون :

### كاييه :

« ان لوك ، مؤسس الحسية ، يقول : ذلك الذي تتجاوز ممتلكاته حاجاته يظفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويسرق ما يخص الآخرين . ان كل فائض هو اغتصاب ، ويجب ان يشر مشهد المعوز الندامة في نفس الثري . انتم ايها الفاسدون ، الذين تتقلبون في الترف واللذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك حقوق الانسان بصورة حقيقية . ان الفس وسوء النية والخجل قد انتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه جميع الشرور ، من جهة واحدة مع الثروة ، ومن جهة اخرى مع الفقر المدقع . ولذا لا بد للفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد المبتكرات الاكثر شؤما للصناعة البشرية . » ( ص : ٢٦٦ )

« لكن هذا لوك ، فاصفوا اليه يهتف في كتابه الرائع الحكم المتني : « ذلك الذي يملك ما يتجاوز حاجاته يظفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويستولي على ما يخص الآخرين . ان كل فائض هو اغتصاب ، ولا بد ان يشر مشهد المعوز الندم في نفس الثري . ايها الفاسدون ، انتم الذين تتقلبون في الثروات واللذات ، ارتجفوا مخافة ان ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر الى ضرورات الحياة الى ادراك حقوق الانسان بصورة حقيقية . » اصفوا اليه يهتف ايضا : « ان الفس ، وسوء النية ، والخجل ، قد انتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه من جهة واحدة جميع الشرور مع الثروة ومن جهة اخرى الام مع البؤس » ( وهو ما يترجمه الهر غرون بحيث يجعل منه لفوا ) . « لذا يجب على الفيلسوف ان يعتبر استخدام النقد على انه احد المبتكرات الاكثر شؤما للصناعة البشرية . » ( ص : ٢٦٦ ) .

ويستنتج الهر غرون من هذه المقتطفات من كاييه ان لوك كان « علوا للنظام النقدي » ( ص : ٢٦٤ ) و « خصما صريحا جدا للمال وكل ملكية تتجاوز حدود الحاجة » ( ص : ٢٦٦ ) . ومن سوء الحظ ان لوك كان احدا اولئك المدافعين العلميين عن النظام النقدي ، ومن اكثر الدعاة حزما لبطد المشردين المعدمين ، واحد عملاء الاقتصاد السياسي الحديث .

### الهر غرون :

### كاييه :

« اصفوا الى البارون بالفنورف ، استاذ الحق الطبيعي في المانيا ومستشار الدولة في ستوكهولم وبرلين ، الذي يدحض في حقوقه الطبيعية والعامية مذهب هوبس وغروسيوس عن الملكية المطلقة ، والذي ينادي بالمساواة الطبيعية ، والاخاء ، والجماعية البدئية للخيرات ، والذي يعترف بأن الملكية مؤسسة بشرية ، وانها تنتج عن اقتسام مقبول به يستهدف ان يضمن لكل فرد ، وبصورة خاصة للشغيل ، حيازة دائمة ، شائعة او خاصة ، وبالتالي ان تفاوت الثروة الحالي هو ظلم لا يستتبع المظالم الاخرى » ( وهو ما ترجمه الهر غرون بصورة سخيفة ) « الا من جراء وقاحة الاغنياء وجبن الفقراء . وان بوسويه ، اسقف مو ، ومعلم ولي عهد فرنسا ، بوسويه الشهير ، في كتابه « السياسة المشتقة من الكتاب المقدس » ، المحرر من اجل تنقيف ولي العهد ، الا يعترف كذلك ان الارض وجميع الخيرات سوف تكون ، لولا الحكومات ، مشاعة بين البشر مثلها كمثل الهواء والنور .

« ان بوسويه ، اسقف مو ، يقول في كتابه السياسة المشتقة من الكتاب المقدس : « بدون حكومات » ( « بدون سياسة » - اضافة سخيفة من قبل الهر غرون ) « سوف تكون الارض مع جميع خيراتها الملكية المشاعة للبشر ، مثلها مثل الهواء والنور تماما ؛ وحسب القانون البدئي للطبيعة ، فان اي انسان لا يملك حقا خصوصيا في اي شيء .

ان جميع الاشياء تخص جميع البشر ، والملكية الخاصة انما نشأت عن الحكم اللبني . » ان كاهنا في القرن السابع عشر قد كان يملك النزاهة ليقول مثل هذه الاشياء ويعبر عن مثل هذه الآراء : وان بالفنودوف الالماني غير المعروف « ( اي غير المعروف من الهر غرون ) « الا من خلال احدى قصائد شيللر الهجائية ، قد كان من الراي التالي : ان التفاوت الحالي في الثروات ظلم

ووفقا لحق الطبيعة البدني لا يملك  
أي امرئ أي حق خصوصي على  
أي شيء كان : فكل شيء للجميع ،  
وان الملكية تنشأ عن الحكم المدني .  
( ص : ٤٨٦ )

يمكن ان يستتبع جميعه المظالم  
الآخرى من جراء **وظيفة** الفني  
وجين القير . » ( ص : ٢٧٠ ) .  
ويضيف الهر غرون : « ولن  
نستطرد ؛ فلتبقى في فرنسا . »

ان ما يسميه الهر غرون انحرافا عن فرنسا ، استطرادا ، هو كاييه الذي  
يستشهد برجل الماني . بل ان غرون يتجهأ الاسم الالماني بالطريقة الفرنسية  
المخلوطة . وفيما عدا ان ترجمته خاطئة احيانا وانه يتجاوز بعض المقاطع ، فانه  
يدهشنا بما يأتي به من لمسات . فكاييه يتحدث أولا عن بافندورف ومن ثم عن  
يوسويه ؛ أما الهر غرون فيتحدث أولا عن يوسويه ومن ثم عن بافندورف . ويتحدث  
كاييه عن يوسويه بصفته رجلا شهيرا ؛ أما الهر غرون فيدعوه « كاهنا » . ويستشهد  
كاييه ببافندورف بجميع القبه ؛ أما الهر غرون فيعترف في نوبة من الصراحة  
بانه ليس معروفا الا من خلال احدى قصائد شيللر الهجائية . وانه ليعرفه الآن  
أيضا من احد مقتطفات كاييه ؛ ومن الواضح ان كاييه ، هذا الفرنسي المحدود ، لم  
يتعمق أكثر من الهر غرون في دراسة مواطنيه فحسب ، بل في دراسة الالمان  
أيضا .

يقول **كاييه** : « اتعجل معالجة الفلاسفة الكبار للقرن الثامن عشر ؛ وسوف  
ابدا بمونتسكيو » ( ص : ٤٨ ) . أما الهر غرون فيبدا ؛ بفرض الوصول الى  
مونتسكيو ، بلمحة عن « المبقرية التشريعية للقرن الثامن عشر » ( ص : ٢٨٢ ) .  
قارنوا بين مقتطفات كل منهما من مونتسكيو ومابلي وروسو وتورغو . وبكفي هنا  
ان تقارن بين كاييه والهر غرون في موضوع روسو وتورغو . فكاييه ينطلق من  
مونتسكيو الى روسو ، أما الهر غرون فيتخيّل هذا الانتقال : « كان روسو  
السياسي الراديكالي ، كما كان مونتسكيو السياسي الدستوري . »

### يستشهد الهر غرون بروسو : كاييه :

اصفوا الآن الى روسو ، مؤلف  
الكتاب الخالد « **العقد  
الاجتماعي** » ... اسمعوا : ان  
البشر متساوون في الحقوق . ولقد  
جعلت الطبيعة جميع الخيرات  
مشاعة ... وفي حالة الاقتسام ،

« لقد وقع الشر الاعظم مبقا  
حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع  
عنهم واغنياء يجب كبهم ، الخ » ...  
( وهو مقطوع ينتهي بالكلمات  
التالية ) : « وانه ليرتّب على ذلك  
ان الحالة الاجتماعية لا تمود بالفائدة

يصبح نصيب كل واحد ملكيته .  
وفي جميع الحالات ، فإن المجتمع  
هو على الدوام المالك الوحيد لجميع  
الخيرات ( وهو ايضاح بالغ الاهمية  
يسقطه الهر غرون عمدا ) .  
« اسمعوا ايضا : ... » ( النتيجة )  
« الامر الذي يترتب عليه ان الحالة  
الاجتماعية لا تعود بالفائدة على  
البشر الا بقدر ما يملكون جميعا  
شيئا ما ولا يملك اي منهم قدرا  
كبيرا . »

« اصغروا ، اصغروا ايضا الى  
روسو في كتابه الاقتصاد السياسي :  
« لقد وقع الشر الاعظم مسبقا حين  
يكون هناك فقراء يجب الدفاع  
عنهم واغنياء يجب كبهم » ، الخ ،  
الخ ، ( ص : ٤٨٩ ، ٤٩٠ ) .

على البشر الا اذا كانوا يملكون  
جميعا شيئا ما ولا يملك اي منهم  
قدرا كبيرا . » وحسب الهر غرون ،  
فان روسو يصبح « مشوشا  
وعظيم التردد عندما يتوجب عليه  
ان يجيب عن السؤال : ما هو  
التحول الذي تتعرض له الملكية  
البدئية حين يدخل الانسان البدائي  
المجتمع ؟ بم يجب ؟ انه يجب : لقد  
جعلت الطبيعة جميع الخيرات  
مشاعة » ... ( وينتهي المقطع بهذه  
الكلمات ) : « اذا حدث اقتسام ،  
فان نصيب كل واحد يصبح  
ملكته . » ( ص : ٢٨٤ ، ٢٨٥ )

ان الهر غرون يقوم بابتكارين عبقريين : اولاً يصهر المتطفنين من المقصد  
الاجتماعي والاقتصاد السياسي ، وثانياً يبدأ حيث ينتهي كاييه . وان كاييه  
يسمى عنواني مؤلفي روسو اللذين يستشهد بهما ، اما الهر غرون فيحذفهما .  
ولعل تفسير هذا التكتيك هو ان كاييه يتحدث عن الاقتصاد السياسي لروسو  
الذي لا يمكن ان يعرفه الهر غرون حتى ولا من قصيدة هجائية لشيلر . وبالرغم  
من ان الهر غرون لم بجميع اسرار الموسوعة ( انظر ص : ٢٦٣ ) ، فانه يبدو انه كان  
يجهل ان الاقتصاد السياسي لروسو ليس شيئا آخر سوى مقالة الموسوعة عن  
الاقتصاد السياسي .

فلنتنقل الى تورغو : ان الهر غرون لا يكتفي هنا بمجرد نسخ المقتطفات ، بل  
ينسخ فعليا اللوحة التي يقدمها كاييه عن تورغو .

### كاييه :

« ومع ذلك ، بينما يعلن الملك انه  
هو وحده ووزيره » ( تورغو ) « هما في  
البلاط صديقا الشعب ، وبينما

### الهر غرون :

« لقد كان عمل تورغو احدي  
المحاولات الاعظم نبلا والاكثر عيشا  
من اجل اقامة نظام جديد على اسس



النظام القديم الذي يوشك على الانهيار في جميع جوانبه. جهد ضائع. ان الاستقراطية قد احدثت مجاعة مصطنعة ، ونظمت العصيانات ، واشرت عليه حتى ان لويس السادس عشر الطيب القلب اقال وزيره . ولم تشأ الاستقراطية ان تصفي الى النضائح، فلم يكن لها بد من التعرض للاكراه . ان التطور الانساني ينتقم دائما بصورة رهيبة لاولئك الملائكة الصالحين الذين يظنون انذارا عاجلا و اخيرا قبل الكارثة . ان الشعب الفرنسي قد بارك تورغو ، وكان فولتير يتمنى ان يقبل يده قبل ان يموت ، وسماه الملك صديقا له . . . ان تورغو ، البارون والوزير ، واحد السادة الاقطاعيين الآخرين ، قد كان يداعب فكرة اختراع مطبعة منزلية اذا كان لا بد من ضمان حرية تامة للصحافة » ( ص : ٢٨٩ - ٢٢٦ ) .

الشعب يغمره ببركاته ، وبينما الفلاسفة يكتلون له الإعجاب، وبينما فولتير يريد قبل ان يموت ان يقبل اليد التي وقعت كل هذه التحسينات الشعبية ، كانت الاستقراطية تتأمر ، بل تنظم مجاعة كبيرة واضطرابات كي تقضي عليه ، وقد تأبرت على مؤامراتها واغتراءاتها طويلا حتى تمكنت من اثارة صالونات باريس ضد المصلح والقضاء على لويس السادس عشر نفسه باجباره على فصل الوزير الفاضل الذي كان سيتقدمه . « (ص: ٤٩٧) . » لنعد الى تورغو ، البارون ووزير لويس السادس عشر خلال السنة الاولى من حكمه ، الذي يريد ان يصلح المساويء، والذي حقق عددا كبيرا من الاصلاحات ، والذي يريد ان ينشئ لغة جديدة ، والذي كان يعمل بنفسه من أجل اختراع مطبعة منزلية في سبيل ضمان حرية الصحافة . « ( ص : ٤٥٥ ) .

ان كايه يدعو تورغو بارونا ووزيرا ، والهر غرون ينسخ ذلك عنه، لكنه على سبيل التفوق على كايه يحول الابن الاصفر لمعدة تجار باريس الى « أحد السادة الاقطاعيين الاقدم » (١) . ويخطئ كايه حين ينسب المجاعة وعصيان عام ١٧٧٥ الى مؤامرات الاستقراطية . فنحن نموزنا المعلومات عن هوية اولئك الذين كانوا اول من تحدثوا عن المجاعة وكانوا مسؤولين عن الحركات التي اعقبت ذلك . ومهما يكن من امر ، فقد كان للمجالس النيابية والمستبقات الشعبية شأن بها اعظم من شأن الاستقراطية . وانه مما يناسب الهر غرون كليا ان ينسخ هذه الخطيئة التي وقع بها « البابا كايه ، هذا الفكر المحدود » . انه يؤمن به كما يؤمن

(١) كتب لرون *letzten* ، « أحد الآخرين » وليس *ältesten* « الاقدم » .

بالانجيل . وانه ليحسب تورغو ، استنادا الى سلطة كاييه ، بين الشيوعيين ، تورغو الذي هو أحد قادة المدرسة الفيزيوقراطية ، والنصر الأشد حزما للمزاحمة الحرة ، والمدافع عن الربا ، ومعلم آدم سميث . ولقد كان تورغو رجلا عظيما لانه كان يتجاوب مع متطلبات العصر الذي عاش فيه لا مع اوهام الهر غرون التي بينا من قبل كيف نشأت .

فلننتقل الآن الى رجال الثورة الفرنسية . ان كاييه يسبب ارتباكاً عظيماً لخصمه البورجوازي حين يعد سينيبس بين رواد الشيوعية لان هذا الآخر كان يعترف بالمساواة في الحقوق وكان يخضع الملكية لتكريس الدولة ( كاييه : ص ٤٩٩ - ٥٠٢ ) . ان الهر غرون ، « القتل له ان يجد الفكر الفرنسي أخرق وسطحيا كلما احتك به احتكاكا وثيقا » ، ينسخ هذا دونما تردد ، ويتخيل ان زعيما قديما مثل كاييه مقدر له ان يقي « انسية » الهر غرون من « الحذقة » . ويستطرد كاييه : « اصفوا الى ميرابو الشهير ! » ( ص : ٥٠٤ ) . ويقول الهر غرون : « اصفوا الى ميرابو ! » ( ص : ٣٩٢ ) ويستشهد ببعض المقاطع التي يشدد كاييه عليها ، والتي يؤيد ميرابو فيها الانقسام التسلوي للارث بين الاخوة والاخوات ، ويهتف الهر غرون : « تلك هي الشيوعية من أجل العائلة ! » ( ص : ٢٩٢ ) . وعلى هذا المبدأ يستطيع الهر غرون ان يستعرض جميع المؤسسات البورجوازية بدون استثناء، مصادفا في كل منها أثارا للشيوعية ، بحيث يمكن ان يقال عنها ، اذا ما اخلت بمجموعها ، انها تمثل الشيوعية الكاملة . وانه ليستطيع ان يعمد ملونة نابليون **موتة الملكية الجماعية** ! وانه ليستطيع ان يكشف المستعمرات الشيوعية في المواخير ، والشكنات ، والسجون .

فلنختتم هذه المقتطفات المضجرة بكوندورسيه . ان مقارنة بين الكتابين سوف تبين للقارئ بكل وضوح طريقة الهر غرون الذي يحذف مقاطع هنا ، ويصهر بينها هناك ، ويستشهد بصاوين هنا ، ويحذفها هناك ، ويتنخل عن المعطيات التاريخية ، لكنه يقتفي كاييه خطوة خطوة ، حتى حين لا يحترم هذا الآخر التقويم الزمني . ولا ينتهي آخر الامر الى أكثر من تقويم ملخص لكاييه ومموه بصورة رديئة ووجلة .

#### كاييه :

« اصفوا الى كوندورسيه يؤكد في جوابه الى اكااديمية برلين » ... ( يعقب ذلك مقطع طويل عن كاييه ينتهي كما يلي : ) « وهكذا فان

#### الهر غرون :

« ان كوندورسيه هو الجبروندي الراديكالي . انه يعترف باجحاف توزيع الملكية ، ويعذر الشعب الفقير .. فاذا كان الشعب سارقا

مبدئيا حتى درجة ما ، فان الذنب في ذلك يقع ، في رايه ، على كاهل المؤسسات نفسها .

« في صحيفته التعليم الاجتماعي ... يتسامح حتى مع الراسمالين الكبار .

« لقد اقترح كوندورسيه على المجلس التشريعي أن يقسم المائة مليون التي كان يملكها الامراء الثلاثة الذين هاجروا الى ١٠٠٠٠٠ حصة ... ولقد نظم التعليم وانشاء الاغائة العامة »

( راجع النص الاصلي . )

« في تقريره عن التعليم العام الى المجلس التشريعي ، يقول كوندورسيه : « ان هدف التعليم وواجب السلطة العامة ان يوفر لكل فرد من الجنس البشري الوسائل من اجل تلبية حاجاته ، الخ . » ( يغير الهر غرون تقرير اللجنة عن مشروع كوندورسيه الى تقرير قدمه كوندورسيه نفسه ) ( غرون ، ص : ٢٩٣ ، ٢٩٤ ) .

السبب في ان الشعب على الاغلب سارق مبدئيا حتى درجة ما هو ان المؤسسات رديئة . »

« اصفوا اليه في صحيفته التعليم الاجتماعي ... انه يتسامح حتى مع الراسمالين الكبار » ، الخ .

« اسمعوا أحد الزعماء الجيرونديين ، الفيلسوف كوندورسيه ، في السادس من تموز ١٧٩٢ على منبر المجلس التشريعي : « ارمسوا ان تباع في الحال املاك الامراء الفرنسيين الثلاثة » ( لويس الثامن عشر وشارل العاشر وأمير كونديه - ان الهر غرون يحذف هذا الايضاح ) . « .. انها تساوي حوالي مائة مليون ، وتستعوضون عن ثلاثة امراء بمائة الف مواطن ... نظموا التعليم ومؤسسات الاغائة العامة . »

لكن اصفوا الى لجنة التعليم العام تقدم الى المجلس التشريعي تقريرها عن مشروع التربية الذي حرره كوندورسيه ، في ٢٠ نيسان ١٧٩٢ : « بحيث ان يوفر التعليم العام لجميع الافراد وسائل تلبية حاجاتهم الخاصة ... ذلك يجب ان يكون الهدف الاول لتعليم وطني ، ومن وجهة النظر هذه فهو بالنسبة الى السلطة السياسية واجب عادل . » ( ص : ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ) .

بهذا الانتحال الوقح لكاتبه يسمى الهر غرون ، الذي يستخدم الطريقة التاريخية ، لان يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم ، والاكثر من ذلك

انه ينطلق وفقا لهذا المبدأ : فرق تسد . وانه لا يتردد في أن يحشر بين مقتطفاته حكمه الأخير على الأشخاص الذين تعرف عليهم قبل لحظة واحدة من مطالعة فقرة عنهم ؛ ومن بعد يحشر بعض العبارات الجوفاء عن الثورة الفرنسية ويقسم المجموع الى نصفين باستخدام بعض المقتطفات من موريلي الذي جمعه فيلنارديلي الزبي الشائع في باريس في لحظة مناسبة جدا للهر غرون ، والذي كانت اهم الفقرات من مؤلفه قد ترجمت في **فورفلوتس** (٢٧٢) الباريسية قبل وقت طويل من ترجمة الهر غرون لها . وهذه امثلة قليلة بارزة عن طريقة الهر غرون المستهترّة في الترجمة .

**موريلي :**

« المصلحة تفسد القلوب وتنتشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها الأزواج عندما حين يكرهون أنفسهم . »

**الهر غرون :**

« المصلحة تفسد القلوب وتنتشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها الى سلاسل ثقيلة يكرهها المتزوجون عندما يكرهون أنفسهم فضلا عن ذلك . » ( ص : ٢٧ )

هرء مطلق .

**موريلي :**

« ان نفسنا ... تصاب بمطش قاس جدا بحيث تفنى في سبيل اروائه . »

**الهر غرون :**

« ان نفسنا تصاب بمطش قاس جدا حتى انها تختنق كبحا ترويه »  
( المصدر نفسه ) .

هرء مطلق مرة أخرى .

**موريلي :**

« أولئك الذين يزعمون تنظيم المادات واملاء القوانين » ، الخ .

## الهر غرون :

« أولئك الذين يدعون أنهم أناس ينظمون العادات ويملون القوانين » ،  
الخ . ( ص : ٢٧٥ ) .

ان الهر غرون يرتكب هذه الاخطاء الثلاثة في سياق أربعة عشر سطرا في  
ترجمته لفقرة واحدة من موريلي . وان في عرضه لموريلي عدة انتحالات أيضا من  
فيلارديلي .

ويستطيع الهر غرون ان يلخص كل معرفته بالقرن الثامن عشر والثورة في  
الاسطر التالية :

« الحسية والربوبية والتوحيدية عصفت جميعا بالعالم القديم . وهاوى  
العالم القديم . وحين بني عالم جديد ، كانت الربوبية منتصرة في  
الجمعية التأسيسية ، والتوحيدية في مجلس النواب ، بينما الحسية  
الخالصة قطع رأسها أو أسكتت . » ( ص : ٢٦٣ )

وكما نرى ، فان الحيلة الفلسفية القائمة على التخلص من التاريخ ببعض  
المقولات العقائدية تصادف هنا من جديد عند الهر غرون في أدنى مستوى ، في  
شكلها الأشد ابتذالا ، وقد أرجعت الى أبعاد العبارة الجوفاء التي تتقمص مظهر  
الادب ، والتي دورها الوحيد أن توفر الزخرفة لانتحاله . **انذار الى الفلاسفة !** (١).

لن نتوقف عند ما يقوله الهر غرون عن الشيوعية . ان مذكراته التاريخية  
منقولة عن كراسات كابه ، وكتاب **الرحلة الى ايكاريا** يغلب من وجهة النظر التي  
أصبحت من الآن فصاعدا تقليدية بالنسبة للاشتراكية الحقيقية ( راجع كتاب **الواطن  
والحوليات الرينانية** ) (٢٧٣) . ويدين الهر غرون معرفته بالاضاع القائمة في فرنسا  
وانكثرتا على حد سواء حين يسمي كابه « اوكونيل الشيوعي الفرنسي » ( ص :  
٢٨٢ ) ، ومن ثم يقول :

« انه سيكون قمينا بتعليقي على المشقة لو كان يملك القدرة على ذلك

---

(١) Avis aux philosophes ! ، بالفرنسية في النص الاصلي .

وكان يعرف ما يجول في خاطري وما اكتبه عنه . ان هؤلاء المحرضين  
خطرون بالنسبة الى رجال مثلنا ، لانهم محدودون » ( ص : ٣٨٣ ) .

### برودون

« لقد اثبت الهر شتاين بلاهته بطريقة غير مشكوك فيها حين عالـج  
برودون باستخفاف . » ( راجع الاوراق الاحدى والعشرون ، ص :  
١٨٤ ) . « ومن المؤكد ان الهرء محتاج الى ما هو اكثر من الهرل الهيفلي  
القديم كي يتتبع هذا النطق الجسد . » ( ص : ٤١١ ) .

ويمكن لبعض الامثلة ان تبين ان الهر غرون قد بقي مخلصا لطبيعته في هذا  
القسم ايضا .

انه يترجم ( في الصفحات ٣٧ - ٤٤ ) مقتطفات عديدة من الحجج  
الاقتصادية التي يقدمها برودون للبرهان على ان الملكية امر لا يحتمل ويهتف اخرا :

« ولا حاجة بنا ان نضيف شيئا الى هذا النقد للملكية الذي يشكل  
التصفية التالية لها ! ولا ننوي ان نكتب هنا نقدا جديدا يلغي بدوره  
مساواة الانتاج وتشتت الكتلة العمالية الى افراد متساوين ومنعزلين .  
ولقد قدمت اعلاه الملاحظات الضرورية . اما الباقي » ( يعني ما لم  
يبينه الهر غرون ) « فسوف يأتي من تلقاء نفسه حين يعاد بناء المجتمع ،  
حين تنشأ العلاقات الحقيقية للملكية . » ( ص : ٤٤٤ ) .

هكذا يحاول الهر غرون ، وهو يتهرب من ضرورة الاستقصاء الوثيق لحجج  
برودون عن الاقتصاد السياسي ، ان يتجاوزها بطريقته الخاصة . ان براهين برودون  
مفلوطة برمتها ؛ ومهما يكن من امر ، فان ذلك سوف يتضح للهر غرون حالما يقدم  
له آخرون البرهان عليه .

ان التعليقات الواردة في المقالة المنقصة عن برودون - وبصورة خاصة حقيقة  
ان برودون ينتقد الاقتصاد السياسي من موقف رجل الاقتصاد السياسي ،  
والقانون من موعف الفقيه - ينسخها الهر غرون . بيد انه لم يفهم على اي حال الا  
الشيء القليل جدا عن القضية المقصودة بحيث يحذف النقطة الاساسية من  
النقد ، [الا وهي] ان برودون يعارض **الادعاء** التي ينطوي عليها الفقهاءالاقتصاديون  
بممارستهم ؛ وانه يستعيز عن ذلك بمجموعة من [ العبارات ] الجوفاء الخالية من  
اي معنى على الاطلاق .

ان المنصر الاهم في كتاب برودون في خلق النظام في الاستاتية هي جدليته التسلسلية ، محاولة انشاء منهج في الفكر يستماض فيه بعملية التفكير نفسها من الافكار المأخوذة على انها وحدات مستقلة . ان برودون يبحث ، من وجهة النظر الفرنسية ، عن نظام جدلي كذلك الذي زودنا به هيفل فعلا . وبالتالي فان ثمة قرابة فعلية بهيفل هنا ، لا مجرد التشابه الوهمي الخالص . وبالتالي فقد كان من اليسر القيام هنا بتقدير جدلية برودون لو انه تحقق بعض النجاح في تقدير الجدلية الهيفلية . بيد ان هذا امر من الصعب توقعه من الاشتراكيين الحقيقيين ، ما دام الفيلسوف فيورباخ نفسه ، الذي يدعون الانتساب اليه ، لم يعمل على القيام بمثل ذلك النقد . ويبدل الهر غرون محاولة مضحكة كي يتهرب من القضية التي من واجبه حلها ، ففي الوقت الذي كان يتوجب عليه ان يلقي فيه الى الميدان بمدغميته الألمانية الثقيلة ، ينسحب بحركة غير لائقة . انه يبدأ بان يملأ صفحات عديدة بمقاطع مترجمة ، ومن ثم يعلن لبرودون ، بمحاولات ادبية متبجحة لكسب السود(1) ، ان جدليته التسلسلية انما هي ذريعة له كي يلعب دور المايم . وفي الحقيقة انه يحاول تمزيته كما يلي :

« آه ، يا صديقي العزيز ، لا تنسق مع الاوهام بخصوص كونك رجلا عالما » او ( معلما خصوصا ) . « لم يكن لنا بد ان ننسى كل ما حاول معلمونا في المدرسة وكدشنا في الجامعة » ( باستثناء شتاين وريبو وكابيه ) « ان يعلمونا اباه بقدر كبير من العناء ويقدر كبير من الاشتمزاز المتبادل فيما بيننا . » ( ص : ١٤٥٧ )

ان البرهان على ان الهر غرون لا يتلع في الوقت الحاضر المعرفة « بقدر كبير من العناء » ، وربما بقدر من الاشتمزاز لا يقل عن ذلك ، ليقوم في انه يبدأ دراساته الاشتراكية النزعة ورسائله في باريس في السادس من تشرين الثاني ، ولا يطلّ العشرون من كانون الثاني حتى يكون قد أنهى ليس دراساته فحسب ، بل يكون قد اختتم كذلك [ عرض ] « انطباعه العام عن المجرى الضروري والتام الذي اتخذته الاشياء . »

(1) *captatio benevolentiae* ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي ذلك القطع من المرافعة

الذي كان الخطيب اللاتيني يحاول فيه ان يستجلب ود القضاة بواسطة التملق .

# «الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين»

أوبني الاشتراكية الحقيقية

«العالم الجديد»

أو

«ملكوت الروح على الأرض»  
«البشارة»

«كان ثمة حاجة الى انسان» ( هكذا تقول المقدمة (٢٧٤) ) « يعبر عن جميع احزاننا ، وجميع مطامحنا ، وجميع آمالنا ، وباختصار عن كل ما يضطرب به عصرنا في اعماقه . وكان لا بد أن يبرز هذا الرجل ، في ملء هذه الاختلاجات من الشكوك والامال الالهية ، كان لا بد أن يخرج من عزلته الروح ، حاملا حل اللغز ، الذي تطوقنا رموزه الحية جميعا . ان هذا الانسان ، الذي كان عصرنا ينتظره ، هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين » .

ان أوغست بيكر ، كاتب هذه الاسطر ، قد انساق مع القناعة التي املاها عليه شخص بسيط الذهن جدا تحوم حول اخلاقه الشبهات (أ) بأن أي لغز لم يحل بعد ، وبأن أي طاقة حيوية لم تستنهض في أي مكان — بأن الحركة الشيوعية ، التي انتشرت حتى الآن في جميع البلدان المتحضرة ، هي جوزة مدودة ، فوقمة فارغة ، بيضة على قياس العالم باضتها دجاجة الكون الكبرى بدون تدخل أي ديك — بأن الجوزة الحقيقية وديك القن الحقيقي هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين !...



لكن هذا الديك العمومي الكبير قد تبين انه طير مخصي عادي تغذى لفترة من الزمن على الحرفيين الالمان في سويسرا وهو لا يستطيع ان يفلت من مصيره المحتوم .

حاشا ان نعتبر الدكتور كوهلمان من هولشتان دجالا عاديا ومحتالا ماكرا لا يؤمن هو نفسه بالفعالية الشافية لأكسيره الحياتي ويقتصر على تطبيق علمه الخاص باطالة الحياة على ضمان وجود شخصه الخاص - لا ، فنحن ندرك جيدا ان هذا الدكتور المهم دجال يؤمن بالروح ، محتال تقني ، ذاهية صوفي لا يتورع مطلقا على اي حال، مثله مثل جميع افراد نوعه، في اختيار وسائله، ما دام شخصه الخاص يتوحد بصورة وثيقة مع رسالته المقدسة . وبالفعل ، فان الرسائل المقدسة تتوحد دائما بصورة وثيقة مع الشخصيات المقدسة ، نظرا لان مثل هذه الرسائل هي من طبيعة مثالية خالصة وليس لها وجود الا في الرؤوس . ان جميع المثاليين ، الفلاسفين والدينين ، والقديماء والمعاصرين ، يؤمنون بالوحي ، بالالهام ، بالمخلصين ، بصنعة العجائب ؛ اما ما اذا كان ايمانهم يتخذ شكلا دينيا مبدئيا ام شكلا فلسفيا منقي ، فهذا لا يتوقف الا على مستواهم الثقافي ، بالضغط كما ان درجة الطاقة التي يملكونها ، ومزاجهم ، ومركزهم الاجتماعي ، الخ ، تحدد ما اذا كان موقفهم من الايمان بالمعجزات هو موقف منفعل او فاعل ، أي ما اذا كانوا رعاة يجترحون العجائب او خرافا ثاغية ؛ فضلا عن ذلك فانها تقرر ما اذا كانت الاهداف التي يلاحقونها نظرية او عملية .

وكوهلمان شخص فائق النشاط في الحقيقة لا يفتقر الى الثقافة الفلسفية ؛ ان موقفه من المعجزات ليس بالموقف المنفعل في حال من الاحوال والاهداف التي يلاحقها اهداف عملية جدا .

ان كل ما يتقاسمه اوغست بيكر معه هي الآفة العقلية القومية . ان هذا الرجل الطيب « يشفق على اولئك الذين لا يستطيعون ان يحملوا انفسهم على ادراك ان ارادة عصرنا وافكاره لا يمكن ان يعبر عنها الا الافراد » . فعند المثالي ليس للحركات التي تغير وجه العالم وجود الا في راس فرد مصطفى ، ومصير العالم يتوقف على ما اذا كان هذا الرأس ، الذي جمل الحكمة بأسرها ملكيته الخاصة ، قد اصيب او لم يصب بجرح قاتل بفعل بعض الاحجار الواقعية قبل ان يتوفر له الوقت من اجل انجاز وحيه . ويضيف اوغست بيكر بلهجة التحدي : « ايمن ان يكون الامر خلاف ذلك ؟ اجمعوا سائر فلاسفة المصير ولاهوتيينه ، ودعوهم يتشاوروا ويقتروا ، وانظروا ما الذي ينتج عن ذلك ! »

ان جماع التطور التاريخي يرتد ، في رأي المثالي ، الى تلك الافكار المجردة عن التطور التاريخي كما تشكلت في « رؤوس » سائر فلاسفة العصر ولاهوتيه ، وبما انه من الحال « جمع هذه الرؤوس » جميعا وحملها على « التشاور والافتراق » ، فلا بد بالضرورة ان يكون ثمة رأس مقدس واحد يتزعم جميع هذه الرؤوس الفلسفية واللاهوتية ، ورأس الحرية هذه تمثل على المستوى **التأملي** وحدة جميع هذه **الرؤوس الحقيقية** - ذلك هو المخلص (١) .

ان هذا النظام « التحفي » قديم قدم الاهرامات المصرية التي يشاركها في العديد من أوجه الشبه ، وحديث حدائث الملكية البروسية التي بعت مؤخرا في عاصمتها ، وقد استعاد شبابه . ان الدلائل المثالين يتقاسمون حتى درجة بعيدة مع الدلالي لاما الحقيقي الامر التالي : انهم ليولون ان يقتنعوا بأن العالم الذي يستمدون معيشتهم منه لا يمكن ان يوجد بدون برازهم المقدس . ولا يكاد هذا الجنون المثالي يوضع موضع **الممارسة** حتى تتضح طبيعته **الخييالية** في الحال : تلهفه الرهباني الى السلطة ، وهوسه الديني ، ودجله ، ومراءاته التقوية ، وخداعه المداهن . ان المعجزات هي **جسر الحمى** الذي يقود من مملكة الفكرة الى **الممارسة** . وان الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين هو بالضبط هذا الجسر - انه ملهم - وكلمته السحرية لا يمكن ان تخفق في تحريك اكثر الجبال استقرارا . ولنسند ما يحمل هذا من عزاء الى تلك المخلوقات الصابرة التي لا تستطيع ان تستجمع ما يكفي من قسرة كي تنسف **الجبل بالبارود المعادي** : ويا له من ينبوع ثقة بالنسبة الى الامم والحائر الماجزين عن رؤية الروابط المادية التي تجمع التظاهرات المتعددة المشتتة للحركة الثورية !

يقول اوغست بيكر : « كانت نقطة التجمع تعوزنا حتى الآن » .

ان القديس جورج يتقلب دونما عناء على جميع العقبات العقلية بتحويل جميع الاشياء المشخصة الى افكار ، وبانشاء تأملات تجعل منه وحدة هذه الافكار ، الامر الذي يمكنه من « التحكم فيها وتنظيمها » :

« ان مجتمع الافكار هو العالم . وان وحدتها حتى التي تنظم العالم وتحكم فيه . » ( ص : ١٣٨ )

---

(١) تلامب بالألفاظ : في الالمانية Die Spitze ، الرأس ، وبالمعنى المجازي القيادة او الرمز . اما Der Spitzkopf فمعناها رأس الحرية - لكن الكلمة معني في الوقت نفسه للخبث او الماكر ، وهي في النص تعارض كلمة Dickkopf ، او الرأس السطح او ابله .

وان نبينا يسود ويحكم كما يحلو له في « مجتمع الافكار » هذا .

« فلنضرب اذن على وجوهنا ، نقودنا فكرتنا الخاصة ، هنا وهناك ،  
ونتأمل جميع الاشياء في أدق تفاصيلها ، حسب متطلبات عصرنا . »  
( ص : ١٢٨ )

يا لها من وحدة تأملية للحماقة !

بيد ان الورق يتحمل كل شيء ، والجمهور الالمانى الذي يصور نبينا نبوءاته  
له يعرف الشيء القليل جدا عن تطور الافكار الفلسفية في بلده الخاص بحيث لم  
يلحظ كيف أن نبينا العظيم ، في نبوءاته التأملية ، لا يفعل سوى تكرار العبارات  
الاشد تهافتا بعد تكييفها مع أغراضه الخاصة .

وكا أن صنعة المعجزات في الطب والمعارات المعجائية يمولون على الجهل  
بقوانين العالم الطبيعي ، كذلك يعتمد صنعة المعجزات على الصيد الاجتماعي  
والمعارات الاجتماعية المعجائية على الجهل بقوانين العالم الاجتماعي - وليس  
الطبيب الساحر من هولشتاين من بين الاشتراكيين غير ذلك الراعي صانع المعجزات  
من نبيديرامبت .

ان الوحي الاول الذي يقدمه هذا الراعي صانع المعجزات الى رعيته هو  
التالى :

« أرى امامي جماعة من المختارين الذين تقدموني والذين عملوا بالكلمة  
والفعل على خلاص عصرنا ، والذين قدموا الآن ليسمعوا ما عنقدي من  
أقوال بخصوص افراح الجنس البشري واتراحه . »

« الكثيرون تكلموا وكتبوا من قبل باسم الجنس البشري ، لكن  
ايها منهم لم يعبر بعد عن الطبيعة الحقيقية للام الانسان وآماله وتوقعاته ،  
أو أخبره كيف يستطيع ان يحقق رغباته . وهذا بالضبط ما سوف  
أصنعه أنا لكم . »

وقد آمنت به وعيشه .

ليس نمة فكرة اصيلة وحيدة في كل عمل هذا « الروح القدس » الذي يرجع  
النظريات الاشتراكية البالية الى تجريدات من النوع الاعم والاعم . وليس نمة  
شيء أصيل حتى في الشكل أو الاسلوب . ان آخرين قد قلدوا بتوفيق أعظم  
الاسلوب القدس للتوراة . ولقد اتخذ كوهلمان طريقة لامونية في الكتابة نموذجاً له ،  
لكنه ليس سوى صورة كاريكاتورية للامونية ، وسوف تقدم الى قرائنا نموذجاً عن  
روائع أسلوبه .

« أخبرني أولا ما هو شعورك حين تفكر فيما ستؤول اليه في الآزلية ؟  
« في الحقيقة ان الكثيرين يسخرون ويقولون : ما شأني والآزلية ؟  
« ويفرك آخرون عيونهم ويسألون : الآزلية - ما عسى أن تكون ؟  
« ما هو شعورك حين تفكر في تلك الساعة التي سيبتلك القبر فيها ؟  
« واسمع أصواتا عديدة - وفي عدادها صوت يقول :

« لقد علموا في السنوات الأخيرة ان الروح خالد ، وانه انما في الموت  
ينحل مرة أخرى في الله الذي اثبتق منه . بيد ان اولئك الذين يبشرون  
بمثل هذه الأشياء لا يستطيعون ان يخبروني ما الذي يبقى مني اذن .  
اواه ، لو اني لم ار ضياء النهار قط ! ومع افتراض اني لا اموت  
- ايه ، يا ابوي ، يا اخوتي ، يا اولادي ، وبما جميع الذين احبهم ،  
هل اراكم قط مرة أخرى ؟ اواه ! لو اني لم اركم ابدا ! « الخ .  
« وما هو شعورك ، فيما عدا ، ذلك ، اذا فكرت في الانهائية ؟ ... »

انك تثير عندنا الغثيان ، أيها الهر كوهلمان - ليس لانك تحملنا على التفكير في  
**الموت** ، بل من جراء **هذيانك** عن الموت ، من جراء **أسلوبك** ، من جراء **الوسائل**  
**البالية** التي تستخدمها للتأثير في مشاعر الآخرين .

« ما هو شعورك » ، أيها القارئ العزيز ، عندما تسمع **كاهنا** يصور لرعيته  
نيران الجحيم اللاهبة كي يخيفهم ويجعل عقولهم بالغة الترهل ، كاهنا تقتصر بلاغته  
على تحريض **الفرد القمعية** لسامعيه وهو يقامر على جبن أبناء أبرشيته !

وبقدر ما يتعلق الامر **بمفهوم** « البشارة » الهزيل ، فان القسم الاول ، او  
المقدمة الى « العالم الجديد » . يمكن تلخيصه بفكرة بسيطة : ان الهر **كوهلمان**  
قدم من هولشتاين كي يؤسس « مملكة الروح » ، « **مملكة السموات** » على  
الأرض ؛ ولم يعرف احد قبله على وجه الدقة ما هو الجحيم وما هو السماء -  
فالجحيم هو المجتمع الماضي بينما السماء هي المجتمع **الآتي** ، « مملكة الروح » ،  
وانه هو نفسه « الروح » القدس الذي تتوق اليه الانفس ...

هذه الافكار العظيمة ليست على وجه الدقة افكارا اصيلة جدا للقدیس  
جورج ، ولم تكن به في الحقيقة حاجة لان يجهد نفسه ويأتي من هولشتاين الى  
سويسرا ، ولا أن يخرج من عزلة « الروح » وينزل الى ما بين الحرفيين (١) ، ولا أن  
يكشف عن نفسه « كي يقدم هذه الرؤيا » الى « العالم » .

ومهما يكن من امر ، فاما ان الدكتور **كوهلمان** من **هولشتاين** هو « الروح

---

(١) كان للدكتور كوهلمان وبكر نفوذ على بعض العمال ، وخاصة الحرفيين اللان القيمين في سويسرا .

القدس الذي تنشق اليه الانفس » ، فتلك فكرة تخصه على وجه الحصر - والارجح انها سوف تبقى ملكيته وحده .

ووفقا « لرؤيا » القديس جورج الخاصة ، فان كتابه القدس سوف يتخذ الآن الاتجاه التالي : انه يقول :

« سوف تفتح مملكة الروح ابوابها لكم في شكلها الارضي كي تمانسوا مجدها وتبينوا انه ليس ثمة خلاص الا في مملكة الروح . ومن جهة أخرى ، فان وادي دموعكم سوف يكشف لكم كي تمانسوا بؤسكم وتفهموا السبب في جميع الآلام . وعندئذ سوف ابين الطريق التي تؤدي من هذا الحاضر التemis الى المستقبل المليء بالافراح . ولهذا الفرض اتبعوني بالروح الى قمة نستطيع منها ان نتأمل بملء الحرية المنظر العريض » .

وهكذا فان النبي يمكننا بادىء الامر ان نتأمل « منظره الجميل » ، ملكوته السماوي . اما نحن فلنسا نرى شيئا سوى اخراج بائس لسان سيمونية التي اسيء فهمها ، في ثياب هي تقليد ساخر للامونية مزخرف بمقاطع من الهر شتاين . وسوف نستشهد الآن بأهم الرؤى من ملكوت السموات التي تقرر المنهج النبوي بصورة حاسمة . مثال ذلك في الصفحة ٣٧ :

« ان الاختيار سوف يكون حرا ومقررا بميول كل شخص على حدة . وان الميول مقررة بمواهب المراء الطبيعية . »

« اذا كان كل امرئ في المجتمع » ( يتنبأ القديس جورج ) « يتبع ميله الخاص ، فان جميع قدرات المجتمع دونما استثناء سوف تزدهر ، واذا كان الامر كذلك ، فانه سوف يتم انتاج ما يتفق مع حاجات الجميع دون استثناء ، في مجال الروح وفي مجال المادة على حد سواء . ذلك ان المجتمع يملك على الدوام من القدرات والطاقات بقدر ما يحتاجه » . . . « ان الجاذبيات تتناسب بصورة مطردة مع المصادر » (١) . (راجع برودون ايضا ) .

ان الهر كوهلمان يختلف هنا عن الاشتراكيين والشيوعيين بمجرد سوء فهم ينبغي البحث عن اسبابه في ملاحظته للاهداف الصلية ومن دون ريب في انتقاره الى اللدكاء أيضا . انه يخلط بين تنوع القدرات والمواهب وبين تفاوت الخيرات والمتعة الذي تحدد الملكية مداه ، وبالتالي يتعد بالشيوعية .

(١) Les attractions sont proportionnelles aux destinées ، بالفرنسية في النص الاسلي .

« يجب ألا يكون لأي امرئ هناك » ( يعني في ظل الشيوعية ) « أي ميزة على غيره » ، هنا ما يصرح النبي به ، « ويجب ألا يملك أي امرئ أكثر من سواء أو يعيش بصورة افضل منه ... وإذا انطويت على شكوك بهذا الشأن وتخلقت عن الانضمام الى جوقتهم ، فسوف يسيئون اليك ، ويدبنوك ، ويضطهدونك ، ويشنقونك على مشنقة . » ( ص : ١٠ )

ولا بد للمرء من القبول بأن كوهلمان يتنبأ أحيانا بصورة صائبة .

« وفيما عدا ذلك سوف يوجد في صفوفهم جميع أولئك الذين يهتفون: لتسقط التوراة ! ليسقط قبل كل شيء الدين المسيحي ، ذلك أنه دين اللذيل والعبودية ! ليسقط كل إيمان عام ! أننا لا نعرف ما هو الله أو الخلود ! انهما من صنع الخيال وحده ، وقد استغلا ولفقا بصورة متصلة من قبل الماثلين والكذبة في مصلحتهم الخاصة » ( يجب أن يقرأ هذا : وقد استغلا من قبل الكهنة في مصلحتهم الخاصة ) . « أن ذلك الذي لا يبرح يؤمن بمثل هذه الأشياء هو أكبر الحمقى ! » .

ان كوهلمان يهاجم بمنف خاص أولئك الذين يعارضون بصورة مبدئية عقيدة **الإيمان ، والتواضع ، والتفاوت ، أي عقيدة « فوارق الظرف والمولد »** .

انه يؤسس اشتراكته على المذهب البغيض للعبودية المقدرة — الذي يذكر المرء بشدة ، كما صاغه كوهلمان ، **بغريديريك ووهمر** — على التراب التسلسلي ، وفي المحل الآخر على **شخصه المقدس الخاص !**

ونجد في الصفحة ٤٢ :

« كل فرع للممل يديره العامل الإحلق الذي يشارك فيه بنفسه ، وكل مجال في مملكة التمتع يديره **العضو الأمرح** الذي يسهم هو نفسه بنصيبه في التمتع جميعا . لكن بما أن المجتمع غير منقسم ويملك روحا واحدة فقط ، فإن النظام بكامله سوف ينظم ويساس من قبل رجل واحد — وسوف يكون هذا الرجل **الأكثر حكمة والأكثر فضيلة والأكثر غبطة** » .

ونعلم في الصفحة ٣٤ :

« اذا سعى الإنسان الى **الفضيلة بالروح** ، فانه يعرض ويعرّك أعضاؤه اذن ويعول ويقلب ويصنع جميع الأشياء التي تمسه وتحيط به كما يطو له . واذا هو **أختبر الرفاهية في الروح** فانه يجب اذن أن **يختبرها في جميع حركات جسده وحياته** . ولذا فان الإنسان **يأكل ويشرب ويلتذ بذلك ، ولذا فانه يشفي ، ويلعب ، ويرقص ، ويقبل ، ويبكي ، ويضحك** . »

مما لا شك فيه ان التأثير الذي يمارسه **تأمل الله على القابلية** ، والذي تمارسه **الفتحة الروحية** على **الفريزة الجنسية** ، ليس في حال من الاحوال فكرة تستطيع الكوهلمانية أن تزعم ملكيتها الحصرية؛ بيد أنها تلقي النور على **فقرات غامضة** عديدة عند هذا النبي .

مثال ذلك ، في الصفحة ٣٦ :

« ان كليهما » ( الملكية والتمعة ) « تسترشدان بعمله » ( يعني عمل الانسان ) . « ان العمل هو مقياس حاجاته . » ( بهذه الطريقة يشوه كوهلمان المطلب القائل ان **المجتمع** الشيوعي يملك **بمجموعه** من المواهب والقدرات بقدر ما يملك من الحاجات ) . « ذلك ان العمل هو التعبير عن الافكار والفرائز ، والافكار والفرائز تشكل اساس الحاجات . ولكن بما ان مواهب البشر وحاجاتهم مختلفة دائما ومقسمة بحيث ان المواهب لا يمكن ان تنمو والحاجات لا يمكن ان تلبى الا اذا عمل كل فرد باستمرار من اجل الجميع والا اذا تم تبادل وتقسيم ما ينتجه الجميع وفقا لاستحقاق » ( ؟ ) « كل فرد - لهذا السبب لا يتلقى كل واحد الا قيمة عمله . »

ان هذا الهراء الاجتراري بأسره سوف يكون - مثله كمثل الجمل التالية وعدد كبير من الجمل الاخرى التي نوفرها عن القسريء - **غامض** كليا ، بالرغم من « **البساطة والوضوح** الرائعين » اللذين يشني عليهما ا . بيكر ايما نساء في هذا « الوحي » ، لو لم تكن نملك **مفتاحا** من اجل دراسة **الفروض العملية** التي ينشدها النبي . ان الامور جميعا سوف تتضح في الحال .

ويستطرد النبي الناطق بضم الهر كوهلمان :

« ان القيمة تتحدد وفقا لحاجات الجميع » ( ؟ ) . « في القيمة يكون عمل كل فرد محتوى دائما ، ولقاءه » ( ؟ ) « يستطيع أن يتناول كل ما يرغب فزاده به . »

وفي الصفحة ٣٩ يرد ما يلي :

« انظروا يا اصدقائي ، ان مجتمع البشر الحقيقيين يعتبر الحياة دائما كمدسة ... يجب على الانسان ان يتشقف فيها . وبذلك يريد هذا المجتمع ان يبلغ **السعادة** . لكن مثل هذا الشيء » ( ؟ ) « يجب ان يتظاهر ويصبح مرئيا » ( ؟ ) « والا فانه » ( ؟ ) « يكون مستحيلا . »

ما الذي يقصده الهر جورج كوهلمان من هولشتاين حين يقول أن « مثل هذا الشيء » ، الحياة أم الفبطة ؟ ، يجب « أن يتظاهر » و « يصبح مرئيا » . لانه سوف « يكون » لولا ذلك « مستحيلا » - وان « العمل » « محتوى في القيمة » - وان المرء يستطيع ان يحصل لقاءه ( لقاء ماذا ) على ما يرغب فؤاده فيه - وأخيرا ان « القيمة » تتحدد وفقا « للحاجيات » ؛ انه ليكون من المحال ان يفهم المرء هذا ما لم يأخذ مرة أخرى بعين الاعتبار نقطة الوحي برمتيه ، **الاساس العملي** لذلك كله .

لنحرب اذن أن تقدم تفسيراً عملياً .

اننا نعلم من أوغست بيكر ان القديس جورج كوهلمان من هولشتاين لم يحظ بالنجاح في بلده الخاص . ولقد جاء الى سويسرا ووجد هناك « عالماً جديداً » كل الجدة . الجمعيات الشيوعية للحرثيين الالمان . ان هذا هو بالضبط ما يحتاجه - وفي الحال ارتبط بالشيوعية والشيوعيين . وكما يخبرنا أوغست بيكر ، فانه « عمل دون هواة على تطوير مذهبه وعلى رفعه الى مستوى ذلك العصر العظيم » ، يعني اصبح شيوعياً بين الشيوعيين **لمجد الله العظيم** (١) . ولقد كانت الاشياء جميعاً حتى الآن تسير على ما يرام .

لكن بين المبادئ الشيوعية مبدا حيوياً يميزها من الاشتراكية الرجعية في جميع اشكالها : تلك هي الفكرة التحريية ، القائمة على معرفة طبيعة الانسان ، بان الفوارق في **الدماغ** والقدرة الذهنية لا تشترط في حال من الاحوال الفوارق في طبيعة **المعدة والحاجات الجسدية** ؛ وبالتالي فان المبدأ الخاطئ القائم على النظام الرأسمالي ، « لكل حسب امكاناته » ، يجب أن يتغير ، بقدر ما يتعلق بالمتعة بمعناها الاضيق : الى المبدأ التالي : « لكل حسب حاجاته » ؛ وبكلام آخر ، فان **الفوارق في النشاط** ، في الاعمال : لا توغ اي تفاوت واي امتياز على صعيد الثروة والمتعة .

وهذا ما لا يستطيع نبينا الاعتراف به ؛ ذلك ان الامتيازات ، محاسن مركزه ، الشعور بأنه مصطفى ، هذا هو بالضبط حافز النبي . « لكن مثل هذا الشيء يجب ان يتظاهر ويصبح مرئياً ، والا فانه يكون مستحيلاً » . ان النبي لن يكون نبياً البتة بدون بعض الافضليات العملية . بدون بعض **الحوافز المادية** ؟ لسوف يكون رجلاً لله ليس في **الممارسة** ، بل في النظرية فحسب ، يعني **فيلسوفاً** . وبناء على ذلك يجب على

(١) ad majorem Dei gloriam ، باللاتينية في النص الاصل ، وهو شعار اليسوعيين .



النبي ان يفهم الشيوعيين ان الاشكال المختلفة للنشاط ، للعمل ، تسوغ الفوارق في القيمة والغبطة ( او المتعة والجدارة واللذة ، فذلك كله شيء واحد ) ، وبما ان كل فرد يحدد بنفسه ما يلزمه من أجل غبطته كما يحدد نوع عمله ، فانه يحق له ، هو النبي - وهذه هي نقطة الوحي العملية - ان يطالب بعبادة افضل من الحسري

المنشادي\*

ان جميع الفقرات الفامضة تتضح بعد ما تقدم : ان « تملك » كل فرد و « متعته » يجب ان يكونا رهنا « بعمله » ؛ وان « عمل » الانسان يجب ان يكون مقياس « حاجاته » ؛ « بالتالي انه ينبغي لكل فرد ان يحصل على « قيمة » عمله ؛ وان « القيمة » تتحدد هي نفسها وفقا « للحاجة » ؛ وان عمل كل فرد « محتوي » في القيمة وانه يستطيع الحصول لقاءه على ما يرغب فيه فؤاده ؛ وأخيرا ان « غبطة » المصطفى يجب ان « تصبح واضحة ومرئية » ، لانها تكون لولا ذلك « محالة » . ان هذا الهراء كله يصبح الآن مفهوما .

ولسنا نعرف الى اي مدى تمضي على وجه الدقة المطالب العملية التي يفرضها الدكتور كوهلمان على الحرفيين . بيد اننا نعرف ان مذهبه عقيدة اساسية لكل طموح روحي او زمني الى السلطة ؛ تقاب صوتي يستتر وراءه كل نشدان للذة عند جميع المنافقين والمكارين ، نعرف انه الحجة التي تخفي كل عمل شائن وانه مصدر قدر كبير من الاضطراب الذهني .

ويجب الان ننسى ان نبين للقارئ الطريق الذي : في رأي الهر كوهلمان من هولشتاين ، « يقود من هذا الحاضر الكئيب الى المستقبل الفرح » . ان هذا الطريق بهيج ونشيط مثل الربيع في مرج مزهر أو مثل مرج مزهر في الربيع .

« في لطف ونعومة ، بأصابع اذفاتها الشمس ، يخرج براعم ، والبراعم تصبح ازهارا ، وتصدح القبرة والزهار ، وينهض الجندي من بين العشب . فليات العالم الجديد اذن مثلما يأتي الربيع . » ( ص : ١١٤ وما يليها ) .

ان النبي يرسم الانتقال من العزلة الاجتماعية الراهنة الى الحياة الجماعية بالوان شاعرية حقا . ومثلما حول المجتمع الحقيقي الى مجتمع افكار ، بحيث « يستطيع ان يطوف هنا وهناك ، تقوده فكرته الخاصة ، ويتأمل كل شيء في أدق تفاصيله وفقا لمطالب

---

★ وفلا من ذلك ، فان النبي يعترف بذلك صراحة في محاضرة لم تنشر ( ملاحظة من المؤلفين ) .

عصره » ، يحول بالطريقة نفسها الحركة الاجتماعية الفعلية التي تنادي منذ الآن ، في جميع البلدان المتحضرة ، باقتراب انتفاضة اجتماعية هائلة ، الى **عطية اهتمام هادئ ومسالمة** ، الى **حياة هادئة** سوف تتيح للملاكين والحاكمين في العالم ان يهجموا في راحة ذهنية تامة . ان **التجريدات النظرية** المستخرجة من الاحداث الواقعية ، والتي تشكل دلالة لها على صعيد الافكار هي **الواقع** بالنسبة الى المثالي ، وليست **الاحداث الواقعية** سوى « **دلائل** على ان العالم القديم يسير الى حتفه . »

ان النبي يضيف في الصفحة ١١٨ :

« لماذا تسمعون بكل هذا القلق خلف اشياء اللحظة الراهنة التي لا تعدو كونها دلائل على ان العالم **القديم** يسير الى حتفه ؛ ولماذا تبعدون قواكم في جهود لا يمكن ان تحقق آمالكم ومطامحكم ؟ »

« لا تدمروا ولا تهدموا ما يعوق طريقكم ، بل دوروا حوله واتركوه جانبا . وعندما تدورون حول الحاجز وتتركونه جانبا فانسه سوف يكف عن الوجود من تلقاء ذاته ، ذلك انه لن يجد قوتا آخر بعد الآن . »

« اذا نشدتم الحقيقة ونشرتم النور ، فان الكذب والظلام سوف يتلاشيان من وسطكم اذن . » ( ص : ١١٦ ) .

« لكن سوف يكون هناك كثيرون يقولون : كيف نشيد حياة جديدة ما دام النظام القديم سائدا وهو يعوقنا عن ذلك ؟ الا يجب تدميره قبل ؟ ويرد الاكثر حكمة والاكثر فضيلة والاكثر سعادة : ابدا ، ابدا . اذا كنتم تقيمون مع آخرين في منزل اصبح مع الزمن متداعيا وهو ضيق جدا وغير مريح بالنسبة اليكم ، ويريد الآخرون ان يبقوا فيه ، فيجب اذن الا تهدموه وتقرعوا في العراء ، بل يجب ان تبنوا قبل بيتا جديدا ، وحين يصبح جاهزا تدخلونه وتتخلون عن البيت القديم لمصره . » ( ص : ١٢٠ )

ويقدم النبي الآن صفتين من القواعد التي يجب ان يتبعها المرء كي يتغلغل في هذا العالم الجديد . ومن ثم يصبح عدوانيا :

« لكنه لا يكفي ان تتكاتفوا وتتخلوا عن العالم القديم - يجب ايضا ان

تحملوا السلاح ضده لتعلنوا الحرب عليه وتوسعوا مملكتكم وتقووها .  
وعلى أي حال ، لن يكون ذلك باستعمال العنف ، بل بالأحرى باستعمال  
الاقناع الحر » .

لكن اذا وجد المرء نفسه مجبرا ، بعد كل شيء ، على ان يتناول سيفا فعليا  
ويغامر بحياته الخاصة فعليا « كي يستولي على السماء بقوة السلاح » فان النبي  
يعد كتابه المقدسة بخلود على الطريقة الروسية ( ان الروس يؤمنون بانهم  
سينهضون من جديد كل في محله الخاصة اذا قتلوا في المعركة ضد العدو ) :

« واولئك الذين سيسقطون على جانب الطريق سوف يوللون من  
جديد وينهضون وهم اجمل مما كانوا عليه من قبل . وبالتالي »  
( بالتالي ! ) « لا تفكروا في حياتكم ولا تخافوا الموت . » ( ص : ١٢٩ )

ان النبي يطمئن كتابه المقدسة قائلا : حتى في نزاع بالاسلحة انفعالية ، فانكم  
لا تخاطرون فعليا بحياتكم ، بل تتظاهرون فقط بانكم تخاطرون بها .

ان مذهب النبي مهني بكل معنى . وبعد هذه التماذج من كتابه المقدس ، لا  
يمكن للمرء ان يمج من التصفيق الذي تقيه بين بعض البورجوازيين المسالين  
الذين يرتدون ملابس النوم .



# فريدريك أنجلز

## الاشتراكيون الحقيقيون (٢٧٤)

انقضت عدة أشهر منذ كتبت الاوصاف الواردة أعلاه عن الاشتراكيين الحقيقيين . لكن الاشتراكية الحقيقية ، التي لم تظهر حتى الآن الا بصورة متفرقة هنا وهناك ، قد تلقت خلال هذه المرحلة دفعا كبيرا . ووجدت ممثلين لها في جميع اجزاء الوطن ، بل بلغت بعض الاهمية بوصفها حزبا ادبيا . وفيما عدا ذلك ، فقد انقسمت في الوقت الحاضر الى فرق عديدة انفصلت بصورة حاسمة عن بعضها بعضا من جراء فردية كل منها على حدة ، وذلك بالرغم من تلاحمها الوثيق بفعل الرابطة المشتركة للشعور الالمانى والروح العلمى ، وبفعل الجهود والاهداف المشتركة . وبهذه الطريقة فان « كتلة النور العمائية » - حسب التعبير الطريف للهر غرون عن ذلك - للاشتراكية الجديدة قد انتقلت في سياق الزمان الى حالة من « التساقط المنتظم » ؛ لقد باتت متمركزة في كواكب وكوكبات يستطيع البورجوازي الالمانى في اشعاعها اللطيف والهادىء أن يفكر مرتاح البال في مشاريعه الخاصة بصدد الحصول على ملكية صغيرة وآماله بصدد رفع الطبقات الدنيا للامة .

ولا يجوز لنا أن نستأذن من الاشتراكية الحقيقية قبل أن ندرس قبلًا بمزيد من العمق على الأقل أكثر هذه الفرق تطورا . وسوف نرى كيف ان كلا منها انتشر بادىء الامر في درب التبان الخاص بالحب العمومي للجنس البشري ، ومن بعد ، بنتيجة حدوث التخمير الحامض ، تشكلت « الحماسة الحقيقية من أجل الجنس البشري » ( على حد تعبير الهر الدكتور لوينغ ، وهو بكل تأكيد مصدر موثوق ) بوصفها رقافة منفصلة وانفصلت عن المصل الليبرالى البورجوازي ؛ وسوف نرى كيف مثلت لفترة من الزمن على انها بقعة سديمية في السموات الاشتراكية ، وكيف ازدادت البقعة السديمية حجما وتألقا وانقسمت أخيرا ، مثل صاروخ سماوي ، الى مجموعة متألقة من الكواكب والكوكبات .

ان الفريق الاقدم الذي كان سباقا الى التطور بصورة مستقلة هو فريق الاشتراكية الويستغالية . ولقد استطاع الراي العام الالمانى ، بفضل المشاجرات الهامة بين هذا الفريق والشرطة البروسية الملكية ، وبفضل ما أبداه هؤلاء الرجال

التقدميون الويستفاليون من حماسة لاكتساب الشهرة ، ان يطالع كل تاريخ هذا الفريق في صحف كولونيا وتراير وغيرها من الصحف . ولذا فليست بنا حاجة هنا لاكثر من الإشارة الى الامور الاكثر جوهرية .

ان الاشتراكية الويستفالية هي في موطنها في اقليم بيليفلد . في توتبورغر والد . وكانت الصحف في ذلك الحين تشتمل على تلميحات سرية الى الطبعة الصوفية لمرحلتها الباكرا . بيد انها سرعان ما انتقلت الى طور البقعة السديمية . . فمع العدد الاول من **الركب البخاري الويستفالي** انفتحت وكشفت للعين المذهولة عن جهمرة من التواكب المتألقة . واننا لنجد انفسنا الى الشمال من خط الامتواء ، وعلى حد تعبير اغنية قديمة :

في الشمال يرى المرء **برج الحمل وبرج الثور** .

**والتوامين والسرطان والاسد والعنقاء** ايضا .

ان « الصحافة الجيدة » قد اكثرت في وقت مبكر جدا وجود « **الغاري** » ؛ ولقد كان « الاسد » هو ارمينويوس الشيروسكي نفسه ، الذي غادر رفاته الاعزاء بعد وقت قصير من افتتاح البقعة السديمية الويستفالية . وهو يهز حاليا ، بوصفه خطيب الشعب (٢٧) ، عرّفه الاشقر من اميركا . ولم تمض فترة قصيرة حتى لحق السرطان به « من جراء بعض الاعمال التجارية غير السارة » ، وعلى الرغم من ان الاشتراكية الويستفالية اصبحت ارملا بعد ذلك ، فقد استمرت مع ذلك في ادارة شؤونها . واما التوامان ؟ فان احدهما ذهب كذلك الى اميركا ، كيما يؤسس هناك مستعمرة ؛ وفيما هو اختفى هناك ، فان التوام الآخر اكتشف « الاقتصاد القومي في اشكاله المقبلة » (راجع لونيغ : **هذا كتاب يخص الشعب** ، المجلد الثاني) (٢٧٦) . ومهما يكن من امر ، فان جميع هذه الوجوه المتنوعة تافهة بالمقارنة . فثقل الفريق متمركز في الحمل والثور ، ذين الكوكبين الويستفاليين الحقيقيين ، اللذين يشق **الركب التجاري الويستفالي** الامواج بكل امان تحت حمايتهما (٢٧٧) .

ان **الركب التجاري الويستفالي** قد تمسك لفترة طويلة من الزمن **بالاسلوب البسيط** (١) للاشتراكية الحقيقية . « لم تمض ساعة واحدة من الليل » (٢٧٨) لم يذرف فيها دموعا مريرة على يؤس الانسانية المهدبة . لقد بشر بانجيل الانسان - الانسان الحقيقي ، الانسان الواقعي الحقيقي - بكل قوته ، لكن هذه القوة لم تكن بالطبع كبيرة بصورة خاصة . لقد كان من طبيعة لينة ، وكان يفضل حلوى

---

mode simple ، بالفرنسيقي النص الاصلى .

دقيق الارز بالحليب على الفلفل الاسباني . ولذا فقد كانت انتقاداته من طيبة لطيفة جدا ، وكان يفضل ان يتعاون مع نقاد بضاهونه في الرحمة والمحبة بالاحرى من تلك القسوة الباردة وعديمة الرحمة في اصدار الاحكام ، هذه القسوة التي كانت تشق الآن طريقها الى الصفوف الاولى . ومهما يكن من امر ، فقد كان قلبه كبيرا ، لكن شجاعته كانت ضئيلة ، بحيث ان **العائلة المقدسة** عديمة الشعور قد لاقت هي الاخرى الاستحسان عنده . ولقد كان ينشر التقارير بأمانة عظمى عن الاطوار المختلفة للرباطات المحلية في بيبيلفد ، ومونستر ، الخ ، من أجل رفع الطبقات الكادحة . وكان اعظم الانتباه يكرس للاحداث الهامة في متحف بيبيلفد . وكيفا يكون البورجوازي والريفي الويستفاليان على علم بالامور ، فقد كن الشاء يصدق في المجلة الشهيرة عن « الاحداث العالمية (٢٧٦) » ، في ختام كل عدد ، على **نفسى اولئك** الليبراليين الذين هوجموا في المقالات الاخرى من ذلك العدد . وبالنسبة ، فان البورجوازي والريفي الويستفاليين قد نقلت اليهما الاخبار عن مخاض الملكة فكتوريا ، وانتشار الطاعون في مصر ، وهزيمة الروس في احدي المارك في القوقاز .

من الواضح ان **الركب البخاري الويستفالي** كان مجلة دورية لها كل الحق في المطالبة بشكران جميع الاشخاص اصحاب النوايا الطيبة والمديح المتدفق من قبل الهر فر . شنيك في **مرآة المجتمع** (٢٨٠) ، لقد كان الثور بنجر ، راضيا مبسما ، مقالاته عن المروج المستنقعية للاشتراكية الحقيقية . وبالرغم من ان الرقيب كان يحز في جسده أحيانا هو الآخر ، فانه لم تكن به حاجة قط لان يتأوه : « تلك كانت الفقرة الفضلى » ؛ لقد كان الثور الويستفالي حيوانا للجر لا ثورا اصيلا . وان Rheinische Be Obachter نفسها لم تأخذ قط سواء على **الركب البخاري الويستفالي** عامة ام على الدكتور اوتو لونيغ خاصة التهجيم على الاخلاق . وباختصار ، فان في مقدور المرء ان يفترض ان **الركب البخاري** ، منذ حظر عليه نهر ويزر ، لا يطوف الا على النهر الاسطوري ايريدانوس (٢٨١) المنقول الى ما بين الكواكب ( ذلك انه ليس ثمة مياه اخرى تتدفق في بيبيلفد ) ، وان **الركب البخاري** قد بلغ الدرجة العليا من الكمال الانساني .

لكن **الركب البخاري** ، في سائر الجهود التي بذلها حتى الآن ، لم يشرح الا الطور الاوسط من الاشتراكية الحقيقية . وحوالي صيف ١٨٤٦ ترك علامة الثور واقترب من علامة الحمل ، او بالاحرى ، كي نصوغ ذلك بصورة اصح تاريخيا ، اقترب الحمل منه . ولقد كان الحمل رجلا كثير الاسفار وعلى مستوى زمانه تماما . ولقد أوضح للثور اوضاع العالم حاليا ، وان « العلاقات الفعلية » هي الشيء الرئيسي في الوقت الحاضر ، وانه يجب بالتالي القيام بانمطاف جديد . وكان الثور متفقا معه كل الاتفاق ،

ومنذ ذلك الحين قدم **المركب البخاري الوستفالي** مشهدا اعظم تهديبا بما لا يقاس : **الاسلوب المركب**(١) للاشتراكية الحقيقية .

ولقد ظن « الحمل والثور » انه لا يمكن ان يكون هناك طريقة من اجل تحقيق هذا الانطفاف الكريم افضل من اعادة نشر نقدنا لصحيفة **منير الشعب** النيويوركية(٢٨٢) الذي ارسلناه مخطوطا الى الصحيفة التي قبلته . ان **المركب البخاري** ، الذي لم يعد يتردد الآن في التهجم على اسده الخاص ، الذي كان بعيدا في اميركا ( ان الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية يظهر قدرا من الشجاعة اعظم حتى درجة بعيدة من الاسلوب البسيط ) ، قد كان فضلا عن ذلك على قدر كاف من المكر بحيث ربط الملاحظة المتسامحة التالية بالنقد المذكور اعلاه : « اذا شاء اي امرئ ان يجد في المقالة اعلاه **نقلا ذاتيا** (١؟) **للمركب البخاري** ، فليس لدينا شيء ضد ذلك . »

وبذلك ادخل الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية بصورة مناسبة ، وهو الآن ينطلق خبا في المسيرة الجديدة . ان الحمل ، وهو مخلوق مقاتل بطبيعته ، لا يمكن ان يرضى بالنوع اللين السابق من النقد ؛ ان الكشف المخصي الجديد حامل الجرس للقطيع الوستفالي قد تملكه شبق القتال ، وهذا هو يندفع خافضا قرنيه قبل ان يتمكن رفاقه الاكثر حياء من منعه ، هاجما على الدكتور جورج شيرغس في هامبورغ . ومن قبل ، لم يكن مديرو الدفة في **المركب البخاري** ينظرون الى الدكتور شيرغس بمثل هذا الاستياء ، لكن الامور أصبحت مختلفة الآن . ان الدكتور شيرغس المسكين يمثل **الاسلوب البسيط**(ب) للاشتراكية الحقيقية ، والاسلوب المركب لا يغفر له هذه البساطة التي كان يشاطره اياها ذات يوم . ونتيجة ذلك ، في عدد ايلول من **المركب البخاري** ، ص : ٤٠٩ - ٤١٤ ، احدث الحمل الشقوق الاشد رهبة في جدران ووستته(٢٨٢) . لنستمتع بهذا المنظر لبرهة من الزمن .

انه بعض الاشتراكيين الحقيقيين والشيوعيين **الزعميين** (ج) قد ترجعوا الى لغة الاخلاقية البورجوازية الالمانية هجاءات فورية اللامعة ضد شروط حياة البورجوازية ، وذلك بقدر ما علموا اي شيء عنها . ولقد اكتشفوا بهذا الصدد نظرية بؤس الاغنياء ، المعروفة من قبل لدى المستنيرين وكتاب الخرافات في القرن السابق ، وبذلك حصلوا على مواد من اجل الخطب الاخلاقية التقريرية المسببة . وان الدكتور شيرغس ، الذي لم يلقن بعد بما يكفي من العمق اسرار العقيدة الحقيقية ، لا بعد ما يكون عن المناادة بالراي القائل ان « الاغنياء والفقراء سواء في

(١) mode com posé ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) mode simplicissimus ، باللاتينية في النص الاصلي .

(ج) soi - disant ، بالفرنسية في النص الاصلي .



التعاسة » . ويوجه له الكيش المخصي حامل الجرس الـرـيـسـتـفـالـي مـفـعـة حـانـقـة لهذا السبب ، كما يستحق رجل « يمكن ان يجعله الريح في الياضيـب ... اسعد وأرضى رجل في العالم » .

ويصبح حملنا الرواقي :

« أجل ، رغم انف الدكتور شيرغس ، فانه صحيح ان الممتلكات لا تكفي لتجعل الناس سعداء ، وان قسما كبيرا جدا من الاغنياء ... هم كل شيء ما عدا سعداء » . ا انت على حق . ايها الحمل الشريف ، فالصحة كنز لا يمكن ان يبدله أي قدر من الذهب . « وعلى الرغم من انه لن يعاني من الجوع والبرد ، فإن نعمة شرورا أخرى » ( مثال ذلك الأمراض التناسلية ، والطقس الماطر باستمرار ، وفي ألمانيا أحيانا وخزات الضمير أيضا ) « لا يستطيع الافلات من ضغطها . » ( بصورة خاصة لا دواء للموت . ) « نظرة الى الحياة الداخلية لمعظم العائلات ... كل شيء غفن متفسخ ... ان الزوج مستغرق كلياً في شؤون البورصة والإعمال » ( سعيد هو ذلك البعيد عن الأعمال ) - انه لمن المدهش أن الرجل المسكين يملك بعد ما يكفي من الوقت لينتج بعض الاولاد ) ... « قد انحط الى عبد للمال » ( يا للرجل المسكين ! ) . « وقد جبلت الزوجة في سيدة صالون هزيلة فارغة » ( الا حين تكون حاملا ) « أو انشئت كي تكون سيدة بيت لا تملك اهتماما بأي شيء باستثناء الطهي والفسيل والعناية بالاطفال » ( اما يزال الحمل يتحدث من « اقضي » ؟ ) ، « وعلى الأكثر بعض الحلقات المتاجرة بالفضائح » ( يرى المرء اننا لا نزال على أرض المانية حصراً ، حيث تملك « ربة البيت الصالحة » أفضل الفرص كي تكرس نفسها « لما هي معنية به » ؛ وتلك أسباب كافية كي تكون « تعية » كلياً ؛ « وبذلك يكون كلاهما على الأغلب في حالة الحرب المستمرة ضد بعضهما بعضاً ... وحتى الرباط بين الاهلين والاولاد غالباً ما يتحطم بفعل الشروط الاجتماعية » ، الخ ، الخ .

لقد نسي مؤلفنا العذاب الاسوأ . ان أي رب عائلة ألماني « غني » يستطيع ان يخبره بأن الخلافات الزوجية تصبح حاجة في سياق الزمن ، وان الاولاد الفاشلين

يمكن أن يرسلوا الى بافريا وينسوا ، لكن الخدم اللصوص والعصاة « شر » لا يطاق ، وفي شروط المعنويات المتدهورة باستمرار للرجل والمرأة العامين « شر » يكاد أن يكون محتوما في الايام الراهنة .

ولو أن السادة روتشيلد وفولشيرون ودبكا في باريس ، وصموئيل جونس لويدي وبرنغ ولورد ويستمنستر في لندن قرأوا هذه الوصف لمتاب « الاغنياء » ، فلشد ما كانوا يتعاطفون مع الحمل الويستفالي الوديع .

... « ومهما يكن من أمر ، فحين ثبت » ( كما حدث أعلاه ) « أن ضغط شروطنا » ( يعني الضغط الجوي البالغ ١٥ ليبرة بالانشس المربع ) « يثقل على الاغنياء ايضا ، وإن لم يكن يفعل ذلك بمثل القوة التي يثقل بها على الفقراء . فاننا نحقق كنتيجة لذلك - هذه النتيجة التي تترتب على وصف شروطنا وظروفنا عامة - استنارة كل من يسمى الى التعرف اليه . » ( يبدو على وجه التقريب أن « النتائج » المترتبة على الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية أقل من « النتائج » المترتبة على الاسلوب البسيط . ) « ومن المؤكد أنه لن تنهض من استياء الاغنياء اية ثورة في مصلحة البروليتاريين ، فذلك يتطلب بواعث قوية » ( يعني اقلام الكتاب ) « ؛ « وفيما عدا ذلك . فانها لا تتحقق بالكلمات التالية : تعانقوا ، يا أيها الملايين ، هذه القبة الى العالم اجمع (٢٨٥) ؛ لكنه لا ينفع شيئا كذلك أن يعذب المرء نفسه بالترقيعات والمهدئات » ( ربما محاولات المصالحة في البيت التمس السابق الذكر ) « وينسى بالتالي كليا الشيء الكبير ، الإصلاحات الفعلية » ( طلاق فيما يبدو ) .

إن تركيب الكلمات الواردة أعلاه : « من المؤكد » مع « فيما عدا ذلك » التالية لها و « لكنه لا ينفع شيئا » يقدم لنا « بالتأكيد » مثالا بائسا على الاخلال الذي يدخله الى ذهن الويستفالي الانتقال من الاشتراكية الحقيقية البسيطة الى المركبة « وفيما عدا ذلك » ، فإن استيعابنا لن يتضاءل عندما نقرأ في الصفحة التالية ( ص ٤١٣ ) أنه « يوجد في البلدان المتطورة سياسيا ... اوضاع بلا حدود » . « لكنه لا ينفع شيئا في الشهادة على المعرفة التاريخية للاشتراكية الويستفالية أنه ، حسب الصفحة نفسها ، « في المرحلة الاشد تألقا من الثورة ، في مرحلة مجلس الشعب ، لم تكن الانانية تعاقب حتى نادوا » - على الأرجح بالجلد . ومهما يكن من أمر ، « فليس لدينا اسباب لتتوقع أي شيء أفضل من النشاط اللاحق « لرحلنا » ، ولذا فأننا لن نعود اليه عاجلا جدا » .

لنلق نظرة بالاحرى على الثور . لقد كان في هذه الاثناء معنا « بالاحداث العالمية » ، وفي الصفحة ٤٢١ ( عدد ايلول ١٨٤٦ ) لا يطرح « الامسائل يجب ان تطرح » ويفطس حتى اذنيه في السياسة التي اطلق عليها السيد غيزو ، متأثرا **الشاريفاري** ، لقب السياسة « الكبرى » . هنا أيضا يتضح بكل جلاء التقدم الذي تحقق بالمقارنة مع المرحلة السابقة للاشتراكية البسيطة . ونجد اذناه بعض الامثلة .

لقد بلغت الشائعات ويستفاليا بأن الحكومة البروسية . من جراء المصاعب المالية التي تعانها ، يمكن ان تجبر بكل سهولة على منح دستور . وفي الوقت نفسه ذكرت الصحف أن المصاعب المالية تسود في بورصة برلين . ان ثور الجر الويستفالي، الذي ليس هو قويا جدا في الاقتصاد السياسي، يوجد **بكل سداجة** (١) المصاعب المالية **لحكومة** برلين مع المصاعب المالية المختلفة تماما **لتجار** (٢) برلين وبعد الفرضية العميقة التالية :

« ... ربما بصورة باكرة هذا العام سوف تسمى الممتلكات الاقليمية جميعا على انها ممتلكات المملكة . ذلك ان المصاعب المالية تظل كما هي ، ويبدو ان المصرف عاجز عن ايجاد حل لها . وفي حقيقة الامر ، فحتى أعمال تمديد الخطوط الحديدية التي بوشرت والتي هي قيد الاعداد يمكن أن تتعرض للخطر الجدي من جراء ندرة المال ، وفي هذه الحال يمكن أن تعتمد الدولة **بكل سهولة** » ( اواه ، يا للبساطة المقدسة! (ج) ) « الى الاستيلاء على بعض الخطوط » ( رائع جدا ) ، « الامر الذي لن يكون هو الآخر ممكنا بدون قرض . »

ان العبارة الاخيرة صحيحة تماما . ففي ويستفاليا المضايقة يعتقد الناس حقا أنهم يحبون في ظل حكومة ابوية . وحتى اشتراكيننا المتطرف المنتسب الى الاسلوب المركب يعتقد ان الحكومة البروسية على قدر كاف من السداجة بحيث تمنح دستوراً لمجرد أن تتخلص من مصاعب بورصة برلين بواسطة قرض اجنبي . يا للايمان الاعمى السعيد !

ومهما يكن من أمر ، فان الانف الحاد لثور الجر الويستفالي ينكشف على احده في ملاحظاته بشأن السياسة الخارجية . فقبل بضعة اشهر شم الاسلوب المركب

---

(١) tout bonnement ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) commerçants ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ج) O. sancta simplicitas ، باللاتينية في النص الاسلي .

للاستراتيجية الحقيقية واثمة الاسرار البريسية واللندنية الجديدة التالية التي  
ننقلها هنا لتسلية قارئنا :

### عدد ايلول :

**فرنسا -** « لقد خرجت الوزارة ظافرة من الانتخابات ، كما كان يجب أن يتوقع » (متى توقع رجل ويستفالي أي شيء « غير » ما « كان يجب أن يتوقع » ؟ ) . « وبالرغم من أنه كان في مقدورها أن تحرك جميع روافع الفساد ، وبالرغم من أنه كن في مقدورها ... محاولة هنري . كفى - فان المعارضة القديمة ( تيرس ، بارو ) لقيت هزيمة شديدة . لكن السيد غيزو ، أيضا ، لن يكون قادرا بعد الآن على الاعتماد على مثل هذا الحزب الصلب والمحافظ . مصوتا للوزارة مع ذلك (أ) ؛ ذلك أن الحزب المحافظ انقسم الى فئتين . الى المحافظين المحدودين (أ) ومجلتاهم ديبا و ايبولك ، والمحافظين التقدميين (ج) وصحيفتهم بريس . « كل ما ينسأه الثور هو أن السيد غيزو نفسه » في حديثه الى ناخبيه في ليزيو ، هو الذي كان سباقا الى استغلال عبارة « نزع المحافظة التقدمية . » ( « على المموم » ) هنا يبدأ من جديد التهافت الذي سبقت ملاحظته اعلاه لدى الحمل ، « كما كان يجب أن يتوقع » ( . « فان المسائل الحزبية السياسية المجردة ، التي كانت تلور فقط حول ما اذا كان تيرس أم غيزو سيكون وزيرا » ( يسمى هذا في ويستفاليا « مسائل حزبية سياسية مجردة » ، ويمتقد الناس هناك بعد انها في فرنسا حتى الآن « دارت حول ذلك فقط » ؛ « سوف تدفع بالتأكيد الى المؤخرة . ان الاقتصاديين السياسيين ، بلانكي ... قد انتخبوا الى المجلس ومعهم بالتأكيد » ( من أجل استنارة ويستفالين ) « سوف تطرح على المناقشة هناك أيضا مسائل من الاقتصاد السياسي » (ا لها من فكرة لا بد أن تكون لدى ويستفالين عن « المسائل » التي « طرحت على المناقشة هناك » حتى الآن ! ) ( ص : ٤٢٦ - ٤٢٧ ) .

**سؤال :** لماذا تصر الاستقرابية الانكليزية على جلد الجنود ؟ جواب :

« اذا انفي الجلد ، فلا يد اذن من تنظيم نظام جديد . للتعبئة ، واذا كان ثمة جنود افضل فلا بد اذن من ضباط افضل أيضا » (ا) « يدبنون

(أ) Quand même ، بالفرنسية في النص الاصلي .

(ب) Conservateurs bornés بالفرنسية في النص الاصلي .

(ج) Conservateurs progressifs ، بالفرنسية في النص الاصلي .

بمركزهم للجدارة وليس لشراء المراكز أو الخطوة . ولهذا السبب  
تعارض الارستقراطية « الفاء الجلد » ، لانها ستفقد بذلك متراسا  
جديدا ، احتياطيا « لابنائها الاصغر » . وعلى أية حال ، فان الطبقة  
الوسطى تلاحق امتيازها خطوة بخطوة وسوف تحقق النصر  
هنا ايضا » .

( بل لها من خرافة ! ) ان حملات البريطانيين في الهند وافغانستان . الخ . .  
ثبتت انهم ليسوا في الوقت الحاضر « في حاجة الى ضباط أفضل » ، والطبقة  
الانكليزية المتوسطة لا ترغب في جنود أفضل ، ولا في نظام مختلف للتعبة ، كما  
انها ليست معنية كثيرا بالفاء الجلد . لكن المركب البخاري لا يشاهد في انكلترا ،  
لفترة من الزمان انقضت ، سوى الصراع بين الطبقة المتوسطة و الارستقراطية )  
( ص : ٤٢٨ ) .

### عدد تشرين الاول :

فرنسا - « خير السيد تيرس الدستوري » وهي صحيفته طوال  
سنوات ، فقد اشتراها نائب محافظ ، وهي سوف تؤخذ الآن ببطء  
وبصورة غير ملموسة « في الحقيقة » بصورة ملموسة « فقط بالنسبة  
الى الاسلوب المركب للاشتراك الحقيقية » الى المسكر المحافظ . ان  
السيد تيرس ، الذي سبق فهدد بانه سيشرع قلمه القديم من جديد  
في ناسيونال اذا جمعت الامور مضايقة له ، قد ابتاع حاليا ناسيونال  
فيما يقال » .

( من سوء الحظ ان ناسيونال لعام ١٨٣٠ كانت ناسيونال دستورية وأورليانية ،  
مختلفة كل الاختلاف عن ناسيونال الجمهورية لعام ١٨٣٤ التي « يقال ان السيد  
تيرس قد ابتاعها حاليا » في عام ١٨٤٦ . وبالمناسبة ، فان المركب البخاري قد  
وقع ضحية عملية خداع غير مسؤولة . ان وغدا عديم المبادئ وعدلوا للقضية  
الصالحة قد دس بعض الاعداد من القرصلان - الابليس الى الناشر ، والمركب  
البخاري ينشر الآن بكل طيبة قلب (آ) الشائعات السارية الواردة في هذه الصحيفة  
على انها الحقيقة الموحى بها ، وهي شائعات لا تتحلّى في حال من الاحوال بتدور كاف

---

(١) bona fide ، بالفرنسية في النص الاصلي .

من الاخلاقية بالنسبة الى القراء الويستفاليين . وفي الحقيقة ، كيف يستطيع المركب البخاري أن يرتاب في أن القرصان - الإبلis يملك على الأقل من الحزم الاخلاقي والوعي برسالة الصحافة الرفيعة بقدر ما يملكه هو نفسه ؟ .

« أما ما اذا كان السيد تيبيرس بهذه الخطوة قد انتقل الى صفوف الجمهورية فمسألة لا تبرح قيد النظر » .

يا شيروسكوس الشريف ، انك لا تدرك بهذه « ما اذا » للقرصان ، فرائضة الغابة التوتوبورجية تفوح منها على بعد فرسخ كامل<sup>(١)</sup> ! وعلى أي حال ، فانه يسمح لنفسه من جهة ثانية بأن تضله القرصان التي تدعم التجارة الحرة ، بحيث ينسب الى (البلدة الحرة) في فرنسا نجاحا واهمية ما ابعداها عن امتلاكها .

« ان تكهناتنا بأن جميع البلدان الصناعية يجب أن تسلك نفس الطريق التي سلكتها انكلترا وتبلغ الهدف نفسه ... تبدو اذن أنها ليست على هذا القدر الكبير من الخطأ ، ما دامت تتحقق الآن . وبالتالي فانه يبدو أننا ، نحن « المنظرين غير العمليين » ، نعرف الشروط الواقعية » (مرحى ! ) « بالضبط قدر معرفة « الرجال العمليين » ونحكم عليها بصورة افضل منهم ، هؤلاء الذين يتباهون بعنوان تجربتهم ومعرفتهم بالشروط العملية » .

يا « للمنظر » التوتوبورجي الناعم ! انك لا « تعرف » حتى « الشروط الواقعية » للقرصان - الإبلis ! ( هذه الاشياء الجميلة ترد في الصفحة ٤٧٩ ) .

### عدد تشرين الثاني :

فرنسا - « يحطم العلماء رؤوسهم عبثا بصدد مصدر الفيضانات المتكررة غالبا . قبل بضع الوقت ، اقتطعت بهرسوم من الاكاديمية الغابات المزدهرة فوق الجبال باعتبارها سبب الشر ؛ ولقد أعيد غرسها في وقت لاحق ، وظل الشر كما كان من قبل » ( ص : ٥٢٢ ) .

« عبثا » سوف « يحطم العلماء رؤوسهم » بشأن أين يكمن الهراء الاعظم : ١ - هل يعتقد الويستفالي أن الاكاديمية في فرنسا تستطيع أن تصغر المراسيم وتحصل على اقتطاع الغابات ؛ ٢ - هل يعتقد أن الغابات تقطع ليس من أجل الخشب والمال الحاصل من بيعه ، بل من أجل الفيضانات ؛ ٣ - هل يعتقد أن

---

(١) Cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue ، بالفرنسية في النص الاسلي .

(ب) libre échange ، بالفرنسية في النص الاسلي .

العلماء يحلمون رؤوسهم بشأن سبب هذه الفيضانات ؟ - هل يعتقد أن الغابات كانت تعتبر في أي زمان السبب فيها ، حين يعرف كل طفل في فرنسا أن **دهار الغابات** بالضبط هو السبب ؟ - هل يعتقد أن الغابات يعاد غرسها ، بينما لا نجد في أي مكان شكاوى أكثر مما نجد في فرنسا بشأن أعمال الغابات وبشأن القضاء على الغابات المتعظم أبداً دون أي اعتبار للتكاثر ( راجع ، فضلاً عن المجلات المتخصصة ، **الإصلاح ، وناسونال ، والديموقراطية السلمية** ، وصحفاً أخرى. تنتسب إلى المعارضة خلال شهري تشرين الأول وتشرين الثاني ١٨٤٦ ) ، أن الثور الويستفالي سيء الحظ بكل المعاني . فهو إذا اتبع **القرصان - الألبيس** وقع في مازق ؛ وهو إذا اتبع عبقريته الخاصة وقع في مازق أيضاً .

إن الاشتراكية الحقيقية ، المرفوعة إلى القوة الثانية ، قد حققت كما رأينا مآثر كبرى في مجال السياسة العليا . يا لها من حصافة ، ويا له من حدس بالمقارنة مع التقارير السابقة عن « الأحداث العالية » ! يا لها من معرفة شاملة « بالشروط الواقعية » ! ومهما يكن من أمر ، فإن « الشرط الواقعي » الأهم بالنسبة إلى **المركب البخاري** هو مركز الضباط البروسيين المكثين . إن الملازم أنيكيه ، الذي لم يكن نعمة سبيل إلى اجتنابه في الصحافة الغورية الألمانية طوال فترة من الزمن ، والمناقشة الهامة في متحف بيبيلفلد عن حمل المدى وما يترتب على ذلك من الإجراءات الشرفية ، إلخ ، تشكل المحتوى الرئيسي لأعداد تشرين الأول وتشرين الثاني . وإننا لنعطي كذلك معلومات مثيرة للاهتمام عن **المجلة الألمانية** التي لم تشاهد النور ، ومملكة الشحاذين الفرنسية التي دالت في القرن السابع عشر ووصفها مونتيل ، وشروط أخرى لا تقل من ذلك « واقعية » . وفي خلال ذلك تظهر من حين لآخر إشارة ضرب (٢٨٦) لا تبرح تمثل تماماً الأسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية وهي تكلس جميع شعاراتها ببراعة فائقة . إن النظرية الألمانية والممارسة الفرنسية يجب أن تتحدا ، ويجب أن توضع الشيوعية موضع العمل **كيما** تستطيع الإنسانية أن توضع موضع العمل ( ص : ٤٥٥ - ٤٥٨ ) ، إلخ . ومن حين لآخر فإن دليلاً مماثلاً يذكر بالماضي يفلت بعد من الحمل أو حتى من الثور نفسه ، دون أن يعكر على أية حال أدنى تمكير التناقس الإلهي « للشروط الواقعية » .

فلندع الآن الجسم الرئيسي من الجيش الويستفالي كيما نتابع مناورات فرقة منفصلة عنه اتخذت استحكاماتها في وادي فوبر المبارك تحت تنورة نيمزيس عملاقة (٢٨٧) . إن الهر فر . شغال في دور **يرسوس** قد رفع لفترة طويلة من الزمن درع غورفون الخاص ب**مرأة المجتمع** أمام الجمهور ، والحقيقة أنه حقق في ذلك نجاحاً باهراً ، بحيث لم يعض الجمهور وحده لينام فوق **مرأة المجتمع** ، بل إن **مرأة المجتمع**

قد مضت هي الأخرى لتنام على الجمهور . ومهما يكن من أمر ، فإن صاحبنا بيرسوس رجل ماجن . ذلك أنه يسجل ، بعدما بلغ هذه النتيجة التي يحسد عليها ( العدد الأخير ، الصفحة الأخيرة ) : ١ - أن **مرأة المجتمع** غدت دالت ٢ - أنه يحسن في المستقبل ، تفاديا لأي تأخير ، أن يوصى عليها بواسطة **البريد** . وبناء على ذلك ، وبعدما صحح آخر أخطائه المطبعية ، فإنه يمضي خارجا .

ويستطيع المرء أن يرى سلفا من هذا الاعتماد « بان شروط الفعلية » أننا نتعامل هنا أيضا مع الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية . وعلى أية حال ، فإن نعمة فارقا هاما بين الحمل والثور وصاحبنا بيرسوس . فلا بد للمرء أن يعترف للحمل والثور ببقائهما مخلصين قدر الامكان « للشروط الفعلية » ، الا وهي الشروط القائمة في ويستاليا وفي ألمانيا عامة . وان الدليل على ذلك مسند الحمل المؤثر المذكور اعلاه . وان الدليل على ذلك الاوصاف الدافئة التي يقدمها الثور عن الحياة السياسية الألمانية والتي لم يكن لنا بد من حذفها . فحين انتقلوا الى وجهة نظرهم الجديدة ، فإن ما اصطحبه بصورة خاصة من الأسلوب البسيط هو المرأة البسيطة وغير الزينة ، الواقع الألماني ؛ اما تبرئة الانسان ، والنظرية الألمانية ، الخ ، فقد تركت مختلف انواع اشارات الضرب والنجوم الثانوية الأخرى . وان الامر مع **مرأة المجتمع** لعل النقيض من ذلك تماما . ان قائد الجيش بيرسوس يتنرى هنا قبر الامكان من الواقع البورجوازي الصغير الذي يترك امر استغلاله لحاشيته ويرتفع ، امينا للخرافة ، عاليا جدا في هواء النظرية الألمانية . وانه لاعظم قدرة على اظهار بعض الاحتقار « للشروط الفعلية » لانه يتخذ موقفا اكثر تحديدا حتى درجة كبيرة . فاذا كنت النجوم الويستغالية المباشرة تمثل الأسلوب المركب : فان بيرسوس اذن هو **كل ما في ألمانيا من أشياء أكثر تركيبا (A)** . وعلى أي حال ، فإنه يتخذ دائما في حياته الايديولوجية الأعظم جسارة موقفه على « القاعدة المادية » : وهذا الأساس الأمين يمنحه الجراءة في الصراع الذي سوف يتذكره السادة غوتزكوف وأوبيتز وشتايمان وغيرهم من الأشخاص الهامين طوال السنوات القادمة . ومهما يكن من امر ، فإن « القاعدة المادية » لصاحبنا بيرسوس تتألف بصورة رئيسية مما يلي (٢٨٨):

١ - « لن يصبح الانسان مختلفا الا مع الفناء **القاعدة المادية** لمجتمعنا ، الذي هي الكسب الفردي » ( العدد العاشر ، ص : ٥٣ ) .

لو ان الأسلوب البسيط ، الذي كثيرا ما تفوه بهذه الفكرة القديمة ، عرف فقط أن الكسب الفردي هو القاعدة المادية لمجتمعنا ، فقد كان يصير الأسلوب

---

(١) tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne ، بالفرنسية في النص الاصلي .



• انركب . وكان في مقدوره أن يمضي ، تحت رعاية صاحبنا بيرسوس ، ليعيش حياة متواضعة وهادئة بورع وشرف عظيمين . لكنه بذلك لا يملك هو نفسه أية قاعدة مادية . وقد جرت الأمور مثلما كتب النبي غوته :

وإذا لم يكن يملك مؤخرة ،

كيف يستطيع الإنسان النبيل أن يقعد ؟ ( ٢٨٩ ) .  
• ما مبلغ هذه القاعدة - الكسب الفردي - من « المادية » ، فهذا ما يمكن أن نتبينه . فيما نتبينه ، من الفقرة التالية :

« ان الانانية ، الكسب الفردي » ( وبالتالي فهما متماثلان ) ، واذن فإن « الانانية » هي « قاعدة مادية » أيضا ( « تمزق العالم بمبدأ كل لنفسه » ، الخ . ( ص : ٥٣ ) .

وهكذا فإن « قاعدة مادية » هي التي « تمزق » ، ليس بواسطة حقائق « مادية » بل بواسطة « مبادئ » ايدولوجية . ان الفقر ، كما هو معروف ( ان بيرسوس نفسه يشرح ذلك في الموضع المذكور اعلاه لكل من ليس ذلك معروفا لديه بعد ) ، هو كذلك أحد مظاهر « مجتمعنا » . واننا نتعلم على أية حال انه ليست « القاعدة المادية » الكسب الفردي » ، بل على النقيض من ذلك

« التسامي » هو الذي اغرق الجنس البشري في الفقر » . ( ص : ٥٤ - ان المقتطفات الثلاثة جميعا هي من مقالة واحدة ) .

الا فليحرر « التسامي » بأسرع وقت بيرسوس التاعس « من الفقر الذي أعمرته القاعدة المادية » فيه !

٢ - « ان الكتلة الفعلية تدفع الى الحركة لا بفعل فكرة ، بل بفعل « مصلحة مفهومة جيدا » ... وفي الثورة الاجتماعية . سوف تعدل انانية الحزب المحافظ بالانانية الانبل للشعب الذي هو في حاجة الى الخلاص » ( شعب في حاجة الى الخلاص » يقوم بثورة ) ... « ان الشعب يقاتل في الحقيقة من اجل « مصلحة المفهومة جيدا » ضد المصلحة الوحشية والحرورية للاشخاص الفرديين ، تدعمه وتؤيده قوة أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » ( العدد الثاني عشر ، ص : ٨٦ ) .

ان « المصلحة المفهومة جيدا » لصاحبنا بيرسوس « الذي هو في حاجة الى

- « الخلاص » ، والذي مما لا ريب فيه انه « تدعمه وتؤيده قوة اخلاقية وحمية لا تعرف الراحة » ، تستقيم في « تعديل » « انانية الحزب المحافظ » بواسطة « الانانية الانبل » الخاصة بالصمت ، ذلك انه لا « يدفع الى الحركة حتى فكرة واحدة » دون ان يعرض للشبهة في الوقت نفسه الاسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية .

٣ - « ان البؤس عاقبة الملكية ، التي هي ملكية خاصة وحصرية بطبيعتها !! » ( العدد الثاني عشر ، ص : ٧٩ ) .

{ - لا يمكن تحديد أية رابطات مقصودة هنا ، وعلى أية حال ، فاذا كان المؤلف يقصد الرابطات الانانية للرأسماليين ، فقد نسي ان الرابطات الهامة للعمال البديين ضد السلطة الاعتباطية لاصحاب العمل !! » ( العدد الثاني عشر ، ص : ٨٠ ) .

ان بيرسوس اسعد حظا . « فلا يمكن تحديد » اي نوع من الهراء كان يريد تأليفه ، لكنه اذا كان قد « قصد » مجرد النوع الاسلوبي ، فانه اذن لم « ينس » في حال من الاحوال الهراء المنطقي المتساوي « الاهمية » . وفيما يتعلق بالرابطات ، فاننا نشر فيما عدا ذلك الى اننا نعطي المعلومات في الصفحة ٨٤ عن « رابطات بالمعنى الحقيقي للكلمة » ، ترفع وعي البروليتاري وتطور المعارضة العنيفة (!) « البروليتارية » (!) « الكلية » (!!!) « ضد الشروط القائمة » .

ولقد سبق لنا أن تحدثنا اعلاه ، بخصوص الهرغرون ، عن عادة الاشتراكيين الحقيقيين في تمثيل الشروح التي لم يفهموها ، وذلك بواسطة حفظ عبارات وشعارات منعزلة عن ظهر قلب (٣٩٠) . لا يختلف الاسلوب المركب عن الاسلوب البسيط الا بمقدار ما يتوفر بطرق ملتوية من مثل هذه العبارات الطويلة غسيرة المهضومة ، وبالتالي المبتلعة على عجلة كبيرة ، وبما يترتب على ذلك من مفص معدي رهيب . ولقد رأينا كيف ان « الشروط الواقعية » و « مسائل الاقتصاد السياسي » تبرز على نحو غير متوقع عند الويستفاليين عند كل كلمة ، وكيف يجاهد بيرسوس المقدام بخصوص « القاعدة المادية » و « المصلحة المفهومة جيدا » « للمعارضة البروليتارية » . وفيما عدا ذلك ، فان هذا الفارس الاخير للمرأة يستخدم على هواه « اقطاعية المال » التي كان الاخرى به ان يتركها لمبتكرها فوربه . ولقد كان فهمه لمعنى هذا الشعار ضئيلا جدا بحيث يؤكد في العدد الثاني عشر ، ص : ٧٨ ، ان « ارستقراطية مالكة قد خلقت في مكان الارستقراطية الاقطاعية » بواسطة تلك الاقطاعية ، الامر الذي يترتب عليه ١ - ان « اقطاعية المال » ، يعني « الارستقراطية المالكة » « تخلق » نفسها ، ٢ - ان « الارستقراطية الاقطاعية » لم تكن أي نوع

من « الأرستقراطية المالكة » ، ومن ثم فانه يشني على الرأي القائل ، في الصفحة ٢٩ ،  
ان « اقطاعية المال » ( يعني المصرفيين الذين يشكل **الرأسماليون والصناعيون**  
**الاصغر اتباعا لهم** ، هذا اذا اراد المرء ان يتقيد بالصورة المجازية ) واقطامية  
« الصناعة » ( التي يشكل البروليتاريون اتباعا لها ) هما « اقطاعية واحدة فقط » .

وان الرغبة الفعلية التالية التي يعبر عنها فارس **المراة** ، وهي الرغبة التي  
تذكر المرء بأمل الويستفاليين البهيح ، ترتبط كذلك بكل حرية «بالقاعدة المادية» ،  
الا وهي الرغبة في أن يعمد مجلس النواب الفرنسي لالقاء سلسلة من المحاضرات في  
الاقتصاد السياسي عليهم من أجل بنائهم التوتويورغي .

« لكنه لا بد لنا من الإشارة الى أننا لم نتعلم حتى الآن ، من الاعداد  
المرسلة الينا من **فولكس تريبون** ( النيويوركية ) اي شيء على الاطلاق  
عن **التجارة والصناعة** في أمريكا ... ان نقص المعلومات المنورة عن  
الشروط الصناعية والاقتصادية في أمريكا ، التي ينطلق منها دائما  
« على أي حال » ( حقا ؟ ) « الإصلاح الاجتماعي » ، الخ ( العدد العاشر ،  
ص : ٥٦ ) .

وهكذا فان **فولكس تريبون** ، وهي صحيفة تسعى الى القيام بالدعاية  
المباشرة في أمريكا ، هي موضع اللوم ليس لانها تقوم بعملها بصورة خاطئة ، بل  
لانها توانت عن اعطاء **مرآة المجتمع** « المعلومات المنورة » عن اشياء ليست لها بها ادنى  
علاقة على الاطلاق ، على أي حال بالطريقة المطلوبة هنا . فعند أمسك بيرسوس  
« بالقاعدة المادية » ، التي لا يفرى ما عساه ان يصنع بها ، فانه يطلب من الجميع  
ان يقدموا اليه المعلومات منها .

وفضلا عن ذلك ، فان بيرسوس يخبرنا دائما أن المزاحمة تجلب الدمار على  
الطبقة الوسطى الصغيرة وان

« الترف في أسلوب اللباس ... المسبب عن مواد ثقيلة .. لباعث على  
الضجر جدا » ( العدد الثاني عشر ، ص : ٣٨ - المرجع ان بيرسوس  
يعتقد أن ثوبا من الحرير يضاهي في ثقله لباسا كاملا من الفروع ) ،  
وقس على ذلك .

وحتى لا يراود القارئ أدنى شك بخصوص «القاعدة المادية» لا فكار بيرسوس،  
فانه يرد في الصفحة ٥٣ من العدد العاشر :

« ان الهر غوتزكوف يفعل حسنا اذا تعرف بادىء الامر الى العلم الالمانى للمجتمع بحيث لا تعترض سبيله... ذكريات عن الشيوعيين الفرنسيين المحررين ، بابوف وكايبه » .

وفي الصفحة ٥٢ :

« تريد الشيوعية الالمانية ان تصور مجتمعا يكون فيه العمل والمتعة امرا واحدا ولا يكونان بعد الان منفصلين بمكافاة خارجية » .

ولقد راينا اعلاه مما يستقيم كلا « العلم الالمانى للمجتمع » والمجتمع الذي ينبغي « تصويره » ، ولم نجد بذلك انفسنا في المجتمع الافضل على وجه الدقة .

وبقدر ما يتعلق الامر برفاق فارس المرأة ، فانهم « يصورون » مجتمعا باعشا على الشجر حتى الدرجة القصوى . ولقد اخلوا على انفسهم لفترة من الزمن ان يمثلوا دور العناية الالهية بالنسبة الى رجل المدينة والريف في ألمانيا . ليس سمكة قرميدة تقع من السطح أو طفل يسقط في الماء من دون معرفة وإرادة امرأة المجتمع . ومن حسن حظ الصحيفة القروية ، التي جعلت هذه الزاحمة تشكل خطرا عليها ، ان اخوية المرأة سرعان ما اقلعت عن هذا النشاط المتعب ؛ لقد مضوا الواحد تلو الآخر يطلبون النوم من جراء الاعياء الشديد . وعشا جربت جميع الوسائل في سبيل ايقاظهم ؛ في سبيل حقن دماء حياتية جديدة في الصحيفة ؛ ان التأثير المحجر لدرع غورغون قد اصاب المحررين ايضا . وفي الختام وقف بيرسوس هناك وحده حاملا درعه و « قاعدته المادية » - الصدر الحساس الوحيد بين الأحداث ( ١٩١٠ ) ، وان خط الخصر المستحيل لتمسيس العملاقة قد انهار انقاسا ، وتوقفت امرأة المجتمع عن الوجود .

السلام لرمادها ؛ وفي هذه الاثناء ؛ فلنستدر ونتطلع الى كوكبة اخرى اكثر برقا في منطقة مجاورة من نصف الكرة الشمالي . ان الدب الاكبر ، او الماجور بيتمان الديي المظهر ، يندفع نحونا متألقا بذيل لامع ؛ وانه يسمى كذلك الكوكبة ذات السبعة كواكب ؛ لانه يظهر على الدوام برفقة ستة آخرين كيما يكمل الاوراق المطبوعة العشرين المطلوبة ( ١٩١٢ ) . يا له من بطل مغوار ! واما شجر من موقفه على ارجل اربع في الخريطة السماوية ، فقد نهض اخيرا على قائمته الخلفيتين ، وتسليح كما هو مكتوب : ارتد اذن بزة الخلق ونطاق القناعة ؛ ثبت الى كفك ككتافتي الكلام الطنسان وضع قبة الحماسة مثلثة الزوايا ؛ زين صدرك الرجولي بصليب ربة التضحية بالذات

من الصنف الثالث ؛ تقلد سيف كراهية الطفلة ، وضع حذاء في قدميك كي تستطيع القيام بالدعابة بأقل قدر ممكن من تكاليف الانتاج . ان ما جورنا ، وقد نجهز على هذا الفرار ، يتقدم في طليعة كتيبته ، ويستل سيفه ، ويصدر الامر : انتبه ! وانه يلقي الخطبة التالية :

ايها الجنود ! من اعاني تلك النافذة لدار النشر تتطلع اليكم اربعون ليلة ذهبية ، انظروا فيما حولكم ، ايها الحملة المغاوير « للإصلاح الكلي للمجتمع » ، مل ثرون الشمس ؟ انها شمس أوسترلنز ، التي تبشر بانتصارنا ايها الجنود !

« ان الوعي باننا نقاتل فقط من أجل **انقراء والمحرومين** ، من أجل **المؤمنين** و**البائسين** ، ليعطينا الشجاعة والاقدام على المقاومة حتى النهاية . ايس ما نذاف عنه شيئا فانرا على الاطلاق ، وليس ثمة شيء غير واضح » ( بل بالاحرى شيء مضطرب كل الاضطراب ) « فيما نسعى اليه ، وبانتالي فاننا مصممون ، وعلى الرغم من كل شيء نظل مخلصين ابدا « **للشعب** ، **للشعب المضطهد** ! » ( **المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، المقدمة ) .

تنبك سلاحك ! انتبه ! - قدم سلاحك ! - عاش النظام الاجتماعي الجديد ، الذي نحتاجه وفقا لبابوف في ١٤ فصلا و ٦٣ بندا من التوضيحات الميدانية !

« ومن المؤكد انه ليس من الاهمية بمكان في آخر الامر ما اذا كانت الامور ستصير الى ما قرناه ، لكنها ستكون مغايرة لما توهمه العدو . مديرة لما كانت عليه حتى هذا الحين ! ان جميع المؤسسات البغيضة ، التي نشأت عن عمل دنيء استمر طوال قرون من أجل دمار الامم والشعوب ، سوف تفتى ! » ( **المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص ٢٤٠ ) .

فلتحل اللعنة على كل ذلك ! انتبه ! - انزل سلاحك ! - يسارا در ! - تفقد سلاحك ! - استرح ! - الى الامام سر ! - لكن الدب هو بطبيعته حيوان الماني حقيقي . فبعدها اثار بهذا الخطاب مرحي صاخبة علمة ، وبذلك انجز مأثرة من اعظم ماثر عصرنا ، فقد قعد في داره واطلق العنان لقلبه العاشق الرقيق في قصيدة غنائية طويلة مؤثرة عن « التفاق » ( **المجلة الرينانية** ، المجلد الثاني ، ص : ١٢٩ - ١٤٩ ) . ففي عصرنا الذي تفسخ وفسد باطنيا بالجسد والروح على حد سواء بفعل دودة الانانية ، نصادف - يا لسوء الحظ ! - افرادا لا يملكون في صدورهم قلوبا دافئة خفاقة ، ولم تمتلئ عيونهم قط بدمعة عطوف ، ولا يمر في جماجمهم الجوفاء قط اي شعاع بلهر من الحماسة للجنس البشري . ايها القارئ ، اذا

صلدت مثل هذا المرء فلجمله يقرأ « نفاق » الدب الأكبر ، ولسوف يبكي ، ويبكي ، ويبكي ! لسوف يرى ههنا مبلغ يؤسه وشقائه وعريه ، ذلك انه سواء اكان رجل لاهوت ام رجل قانون ، فيزيائيا ام رجل دولة ، تاجرا ام صانع مقشات ام حوذا ، فسوف يجد هنا كنسفا خاصا عن النفاق الخالص الذي يميز كل حرفة على حدة ، ولسوف يجد كيف ان النفاق يتخفى في كل مكان ، وعلى الاخص كيف ان « لعنة المحامين لعنة ثقيلة الوطأة » ، واذا لم يحمله هذا كله على الندم وتعديل اساليبه ، فانه ليس اذن اهلا لان يكون مولودا في عصر الدب الأكبر . وفي الحقيقة انه لا بد للمرء أن يكون قبيحا شريفا ، او « طاهر الذيل » كما يقول الانكليز ، حتى يستثم نفاق العالم الشرير لدى كل خطوة . فحيثما تلفت الدب الأكبر بصادف النفاق ، ولقد جرى له ما جرى لسابقه في « حديقة اليلك » ( ٢٢٢ ) .

آه ! لو اني قبعت في الزاوية  
وأصفيت الى الاحاديث البعيدة ،  
وشاهدت الهياج والارتباك ،  
فسوف استدير ،  
وازمجر ،  
واهرب الى مكلن ما ،  
وانطلق حولي ،  
وازمجر ،  
واهرب مرة اخرى الى مكان ما ،  
واخيرا استدير من جديد .

طبعاً ، اذ كيف للمرء ان يفلت من النفاق في مجتمعنا المتفسخ كليا ! لكن ذلك مؤس !

« كل امرئ يستطيع ان يكون مفتربا ، مغرورا ، ذنيثا . ماكرا ، وفي شيء آخر يخطر في بالك ، لان الشكل المناسب قد وجد » ( ص : ١٤٥ ) .

وان ذلك ليكفي في الحقيقة كي يبعث اليأس في المرء ، على الاخص اذا كان « الدب الأكبر !

و « آواه ! فان العائلة قد تلوثت كذلك بالكاذب ... وان شبكسة الكاذب تخترق العائلة مباشرة وتنتقل بالوراثة من عضو الى آخر » .

الويل ، الويل ثلاثا لرؤساء الاسر في الوطن الالمانى !

وعندئذ يعصف الجنون دفعة واحدة ،

وتنفخ روح جبلارة من الانف ،

وتتكشف الطبيعة الباطنة المتوحشة -

وينهض الدب الاكبر على قائمته الخلفيتين من جديد !

« اللعنة على الانانية ! ما أرهب تحويمك فوق رؤوس البشر ! بأجنحتك

السوداء ... بزعيقتك الحاد ... اللعنة على الانانية ! ملايين وملايين

العبيد المساكين ... يكون وينتجون ، ويشكون ، وينوحون ....

اللعنة على الانانية ! ... اللعنة على الانانية ! ... عصابة من كهنة

بعل ! ... انفاس الطاعون ... اللعنة على الانانية ! شيطان الانانية..»

( ص : ١٤٦ - ١٤٨ ) .

أصلب الهلب على رقبتى

راغباً عن الخدمة .

كل شجرة صغيرة مزروعة

تسخر منى ! اولى هاربنا من الخضرة اليانعة

والعشب الطري النظيف ؛

ان شجرة البقس تهز اشواكها في وجهي .

. . . . .

أعمل حتى درجة الاعياء ، واذا بلغ التعب منى أشده

استلقي عند الشلال الاصطناعي

وأفكر ملياً ، ولبكي ، وأقلق حتى اشارف على الموت .

لكن اواه ! فليس من يسمع يؤسى

الا الحوريات الزجاجية !

. . . . .

ان « النفاق » الاعظم الذي تتصف به هذه المناحة برمتها يستقيم في نبيان ان مثل هذا الزمور المصنوع من عبارات ادبية بالية وذكريات من الروايات هو وصف « للنفاق » في المجتمع الراهن ، وفي التصرف فكان المرء سوف يثور بصورة عنيفة من جراء هذا المصدر الباعث على القلق في سبيل الانسانية المعذبة .

ان كل امرئ يملك بعض الاطلاع على خارطة السماء يعرف ان الدب الاكبر يصادف هنالك في حوار وثيق مع شخص ذي مظهر باعث على الضجر يمسك بعدد من الكلاب مقيدة الى رسن ويدعى **العواء** . وان هذا الحوار ليورد مجددا في سماء الاشتراكية الحقيقية في الصفحات ٢٤١ - ٢٥٦ من **المجلة الرنائية** ، المجلد الثاني . وان دور العواء ليضطلع به الهر سيميع نفسه انفي سبق ان ناقشنا اخره ، رئاسة من « الاشتراكية والشيوعية والانسية » . واننا لنجد في حالته اننا في **المجموعة السكسونية** التي يشكل هو كوكبها الابرز ، وهو كتب لهذا السبب مجلدا صغيرا عن **الظروف في سكسونيا** [Ständische Zustände] . وفي القطع الذي اوردناه يطلق الدب الاكبر زمجرة راضية بخصوص هذا المجلد الصغير ويتلو صفحات كاملة منه « بأعظم الرضا » (٢٦٤) . وان هذه المقتطفات لكافية من اجل رسم الكتيب برتمه ، وهي على الرحب والسعة ما دامت كتليات العواء لا يمكن الحصول عليها في الخارج بابة طريقة اخرى .

وعلى الرغم من ان العواء هبط في **الظروف السكسونية** من اعالي تأمله الى « الظروف الواقعية » ، فانه لا يبرح ينتمي ، مع مجموعته السكسونية بكاملها ، وكذلك الدب الاكبر ، جسدا وروحا ، الى الاسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية . وعلى العموم ، فان الاسلوب المركب قد استنفذ مع الويستفاليين : اخوة العواء : وخاصة مع الحمل والثور وبيرسوس . وبللتالي فان المجموعة السكسونية وسائر المجموعات الاخرى لا تقدم لنا سوى تطورات تالية للاشتراكية الحقيقية البسيطة التي وصفناها اعلاه .

ان العواء ، بوصفه بورجوازيا وواصف للدولة الدستورية الالمانية النموذجية ، يطلق بادئ الامر احد كلابه ضد **الليبراليين** . وليست بنا حاجة ماسة الى دراسة هذه الخطبة التقريعية الرائعة ما دامت لا تزيد ، مثلها كمثل جميع الخطب الاخرى المملنة للاشتراكيين الحقيقيين ، عن كونها **جرمئة** تافهة لنقد الموضوع نفسه من قبل الاشتراكيين الفرنسيين . ان العواء ليقف بالضبط مثل موقف الرأسماليين ؛ واذا شئنا ان نستخدم كلماته بلذات ، فانه يملك « المنتجات المنتجة من قبل العمال » الفرنسيين وممثليهم الادبيين « كنتيجة **العمرات الاعمى** الرساميل الاجنبية » (**المجلة الرنائية** ، المجلد الثاني ، ص : ٢٥٦) . وهو لم يفعل حتى جرمتمتها ، لان



آخرين قد فعلوا ذلك قبله ، ( راجع **الحواليات الألمانية والمجلة الألمانية** ، المجلد الاول ، الخ . ) ان كل ما فعله هو توسيع هذا « الميراث الاعمى » بنوع آخر من « العمى » ليس هو ألمانيا فحسب ، بل **سكسونيا** بصورة خاصة . وهكذا فانه يقول ( المصدر نفسه - ص : ٢٤٣ ) ان البرياليين قد « ابدوا الاجراءات القضائية العامة كما يتمكنوا من القاء تمارينهم الملائمة » امام مجلس القضاء ! وهكذا فان العواء ، بالرغم من حماسه الفائقة ضد البورجوازية والراسماليين ، الخ ، لا يرى في الليبراليين صورة اولئك بقدر ما يرى فيهم خدمهم الماجورين ، يعني **الحاميين** .

ان نتيجة الاستقصاءات التي يقوم بها صاحبنا العواء في الليبرالية لجديرة بالاشارة اليها . ان الاشتراكية الحقيقية لم يسبق لها من قبل قط ان عرت بمثل هذا الحرم عن اتجاهها الرجعي سياسيا .

« لكن انتم ... البروليتاريين ... الذين سمحتم لانفسكم من اجل بأن تحركوا بفضل هؤلاء البورجوازيين الليبراليين وبأن تنحرقوا من جادة النصاب الى اللابل افكروا في عام ١٨٢٠ » : كونوا حذرين الا تؤبدوهم في جهودهم ومراعاتهم ... دعوهم يقاتلوا لوحدهم من اجل ... ما بداوا القتال من اجله في سبيل مصالحهم الخاصة وحدها : وقبل كل شيء ، **لا تشتركوا في الثورات السياسية في اي وقت كان** ، هذه الثورات التي صدرت على الدوام عن اقلية ساخطة تود ، من جراء شيقها الى السلطة ، ان تقلب السلطة الحاكمة وتستولي على الحكم ( ١ ص : ٢٥٤ - ٢٤٦ ) .

ان للعواء حقاً مشروعاً حتى الدرجة القصوى في شكر الحكومة السكسونية الملكية ان اكليل الفيجر (٢٩٥) هو اقل مكافاة يمكن ان تقدمها الحكومة اليه . واذا امكن ان يخطر في البال ان البروليتاريا الالمانية سوف تتبع نصيحته ، فان وجود الدولة القطاعية ، البورجوازية الصغيرة ، الفلاحية البيروقراطية النموذجية لسكسونيا سوف يصبح مضموناً لفترة طويلة من الزمن . ان العواء يطمح في ان ما يصلح لفرنسا وانكلترا ، حيث تحكم البورجوازية ، يجب ان يكون صالحاً ايضاً من اجل سكسونيا ، حيث لا تزال البورجوازية بعيدة عن تسلّم مقاليد الحكم ، وفيما عدا ذلك ، فان العواء يستطيع ان يقرأ كل يوم في الصحف البروليتارية الصادرة في فرنسا وانكلترا كيف انه من المحال على البروليتاريا حتى في هذين البلدين ان تظل لا مبالية بالمسائل التي لا تتعلق في حقيقة الامر الا بالمصلحة المباشرة للبورجوازية او قسم من هذه البورجوازية . وان مثل هذه المسائل ، في عداد مسائل عديدة ، هي في انكلترا سحب اعتراف الدولة بالكنيسة ، وما يسمى التنسوية العادلة للدين الوطني ، والضرائب

المباشرة ؛ وفي فرنسا توسيع الضرائب بحيث تشمل البورجوازية الصغيرة ، والغاء الكوس المدنية ، الخ .

واخيرا فان كل ما ينادى به في سكسونيا من « حرية الفكر هو مجرد زيد ضائع ... صراع شفهي » ، وليس السبب في ذلك ان شيئا لم يتحقق بفضلها وان البورجوازية لم تتقدم خطوة واحدة ، بل ان السبب في ذلك هو انكم ، « انتم » الليبراليين ، « لا تتمكنون بذلك من تحقيق اي علاج اساسي للمجتمع المريض » ( ص : ٢٤٩ ) وان قدرتهم على ذلك لتتضائل ما داموا لا يعتبرون مطلقا ان المجتمع يعاني المرض . ولنكتف بهذا القدر . في الصفحة ٢٤٨ يطلق العواء كلبا اقتصاديا آخر .

في لايبزغ ... « نهضت من جميع اقسام كاملة من المدينة » ( ان العواء يعرف اقساما من المدينة « نهضت » **ليهي** « من جميع » ، بل قديما منذ البداية ) . « وعلى اي حال ، فقد نشأ في هذا المجال تفاوت جائر فيما يتعلق بالمباني ، بمعنى انعدام المساكن لقاء » (!) « سعر متوسط . ان كل بان لبنيت جديد لا يهيء المباني ، في سبيل فائدة اعلى » ( ! ) كان يجب ان يقول في سبيل **اجر اعلى** ) « الا من اجل استخدامها من قبل أسر كبيرة ؛ ومن جراء نقص الانواع الاخرى من المساكن ، فان عائلات كثيرة تضطر ان تستاجر مباني اكبر مما تحتاج اليه او تستطيع ان تدفع اجرا لقاءه ، وهكذا تتراكم الديون ، والحجوز ، والاعتراضات على الكمبيالات ، وقس على ذلك ! » ( ان هذه (!) تستأهل (!) اخرى ) . « وباختصار ، فان الطبقة المتوسطة مقدر لها بكل وضوح ان تعترض » .

ولا يستطيع المرء الا ان يعجب بالبساطة البدائية لهذا الكلب الاقتصادي ! ان العواء يرى ان البورجوازية الصغيرة لمدينة لايبزغ المستنيرة تتعرض للدمار بطريقة تبث فينا قدرا كبيرا من البهجة ، « وفي ايامنا الحاضرة ، حيث طمست جميع الفروق في النوع الانساني » ( ص : ٢٥١ ) ، كان يجب ان تلقى هذه الظاهرة نفس الترحيب من قبله . وعلى أية حال : فان العكس هو ما يحدث ، اذ ان هذه الظاهرة تقلقه وتحمله على البحث عن سببها . وانه ليجد هذا السبب في خبث بناء المساكن المضاربين ، الذين يسعون الى اسكان كل خياط او صانع قفازات في قصر لقاء اجر باهظ . ان « بناء المساكن الجديدة » في لايبزغ هم - كما يشرح العواء ذلك في اللغة السكسونية الاشد خراقة وغموضا - فلا يمكن ان تسمى المانية - متفوقون على جميع قوانين الزاحمة . انهم ينون مساكن اعلى مما يتطلبه الشارون لها ، ولا يتكيفون مع حالة السوق ، بل مع « فائدة اعلى » ؛ وفيما كان يجب ان تكون عاقبة ذلك في كل مكان ان يؤجروا مساكنهم بسعر ادنى ، فانهم ينجحون في لايبزغ في

اخضاع السوق لهواهم ويجبرون المستأجرين على تدمير انفسهم بالايجور الاعلى ؛ ان العواء قد حسب البعوضة فيلا ، والتفاوت المؤقت بين المرض والطلب في سوق الاسكان اوضاعا دائمة ، والحقيقة انه حسب السبب في افلاس البورجوازية الصغيرة . بيد أن الاشتراكية السكسونية يمكن أن تقتفر لها مثل هذه البساطة في التفكير ما دامت « تنجز عملا جديرا بالإنسان ، وسوف يباركها من أجله البشر جميعا » ( ص : ٢٤٢ ) .

اننا نعرف من قبل ان الاشتراكية الحقيقية سوداوية كبيرة ، ومهما يكن من امر ، فان المرء يمكن أن ينطوي على الأمل في أن العواء ، الذي أبان عن مثل تلك الجراحة الرائعة في الحكم في المجلد الاول من **المجلة الرينائية** ، سوف يكون بريئا من ذلك الداء . ابدا . ان العواء يطلق ، في الصفحتين ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، الكتب الناتج التالي ، وبذلك يبعث الاشرار في قلب الدب الأكبر .

« مباراة الرماية في فريسدن ... احتفال شعبي ، ولا يستطيع المرء الا بكل صعوبة أن يخطو الى المروج قبل أن يصادف الزامير النائحة التي ينفع فيها العميان الذين لا يرضيهم الدستور ... ويثور من جراء الصيحات السوقية التي يطلقها « الفنانون » الذين يسلون بالتواءات اعضاءهم مجتمعا بنيتة ملتوية هي نفسها بصورة شيطانية وباعة على النفور » .

( حين يقف راقص على الحبل على رأسه ، فان ذلك يعني بالنسبة الى العواء العالم الحاضر المقلوب رأسا على عقب ؛ ان المعنى الصوفي للولاب دائر هو الافلاس ؛ ان سر سباق البضة والملققة هو مسلك كاتب اشتراكي حقا يخطو في بعض الاحيان ، بالرغم من جميع « الانتواءات » ، خطوة فاسدة ويلطخ « قلعدته المادية » بأسرها بمع البيض ؛ وان المزمار يعني دستوروا لا يرضي ؛ وان قيثارة اليهودي تعني حرية الصحافة التي لا ترضي ؛ وان دكانا لبيع الثياب العتيقة يعني الاشتراكية الحقيقية ، التي لا ترضي هي الأخرى . وان العواء ، الفارق في هذه الرزمة ، ليضرب على وجهه متنهدا وسط الحشد وينتهي ، كما فعل بيرسوس من قبله ، الى الاحساس الفخور بأنه « القلب الحساس الوحيد بين الإبالسة » ) .

« وهناك في الخيم يمارس اصحاب بيوتات الدعارة ... تجارتهم المخزية » ( ويتلو ذلك خطبة طويلة في الموضوع ) .. « أيها البغاء ، أيها الشيطان التي تنفث الطاعون ، أنت الثمرة الأخيرة لمجتمعنا الراهن » ( ليست الأخيرة دائما ، فلربما كان ثمة ابن غير شرعي في وقت لاحق ) ... « استطيع أن اروي قصصا عن كيف رمت فتاة بنفسها عند قدمي رجل

غريب ... ( وتعقب القصة ذلك ) ... « أستطيع أن أروي قصصا ، لكن لا ، لن أفعل » ( في الحقيقة انه روى القصة لتوه ) . « كلا ، انه لا يتهم الضحايا المساكين للعوز والاعواء ، لكنه يجر امام مقعد القاضي القوادين الوقحين ... لا ، لا حتى ليس هؤلاء ! ما الذي فعلوه غير ما يفعله الآخرون : فهم يمارسون تجارتهم ، حيث يمارس الجميع التجارة » . الخ .

وهكذا فان الاشتراكي الحقيقي التي اللوم بأسره عن عائق الافراد ونقله على عاتق « المجتمع » الذي هو معصوم . **انجميع يفعلون ذلك** ( ٢٩٦ ) . والمسألة هي في آخر الامر أن نظل أصدقاء طيبين مع العالم جميعا . ان المظهر المميز للغاء . ألا وهو كونه الاستثمار الأكثر حمية ، الاستثمار الذي يتناول الجسد الحي ، للبروليتاريا من قبل البورجوازية : المظهر حيث « غم العملية » ( من الصفحة ٢٥٣ ) يعاني الأملاس مع مرق الفعر الأخلاقي الخاص به : وحيث يبدأ البؤس . الحقد الطبقي المتعشش الى الأثر - هذا المظهر مجهول من الاشتراكية الحقيقية - وبدلا من ذلك نأبى تنفجج في العاهرات على مساعدات البقائين المفلسين ورئيسات العاملات المحقرات الذي له بعد يستطيع بعد الآن أن يعجب فيهن « بمنزلة الإبداع » : « الوردة المتفحمة » بحورية بشرية ابتاعها الأندلس والآنظ لا ! **المفسير المسكين ! \***

ان ر ... الاشتراكية السكسونية هي صحيفة اسوعية صغيرة بعنوان **اوراق بنفسج** من إصدار **النقد الحديث غير النصارى** ( ٢٩٧ ) : يحررها ويصدرها ... شلوسيل في بلوتزن . وهكذا فان « البنفسج » هو في واقع الامر زهر الربيع \* \* \* وان عملة الورود الرقيقة منه وصفت كما يور في مجلة تمبفه ( ٢٩٨ ) ( ١٢ كانون الثاني من هذا العام ) من قبل مراسل من لايبزغ هو كذلك أحد افراد هذا الفريق :

« يمكننا ان نحبي تقدما في **البنفسج** . تطورا في ارداب السكسونية : ان هذه الصحيفة - بالرغم من صغر سنها - توفق بكل حماسة في تصوير السياسي السكسوني القديم والنظرية الاجتماعية للابام الحاضرة » .

ان الفطور السكسوني القديم « ليس على ما يكفي من الفطور بالنسبة الى هؤلاء السكسونيين الرؤساء . فلا بد لهم ان يقسموه نصفين مرة أخرى بواسطة « توفيفه » . ليس في ذلك « ضرر » على الإطلاق :

★ Pauvre petit bonhomme : بالفرنسية في النص الاصلي .

★ ★ ان التلمذة الالاميه من أجل زهرة الربيع هي « Schlüsselblume » ( زهرة شلوسيل ) .



« تزين شوكة حقد الطفلة قلبهن الرقيق » واللائي « تتورد خلودهن الجميلة بفضب حب الحرية ، متألقة مقدسة » ، اني اقصد **اندروميديا** السماء الاشتراكية حقاً ( فـرولن لـويز أوتو ) ، المرأة الحديثة المقيدة الى صخرة الشروط غير الطبيعية والمتسلسلة بزيد المستبقات القديمة ، التي تقدم « نقداً حديثاً غير ضار » للأعمال الشعرية لـالفريد مايسمر . انه لمشهد غريب ، لكنه مشهد فائق ، كيف تناضل الحماسة المتدفقة هنا ضد التواضع الرقيق عند الفتاة الألمانية ، الحماسة « للملك الشعراء » الذي يهز الاوتار الاعمق للقلب الانثوي ويستخرج منها الحانا من التكريم تحاذي المشاعر الاعمق والارق ، الحانا هي في صراحتها البريئة اروع مكافأة ينالها الفنان . وان المرء ليصفي الى هذه الاعترافات المتملقة الصادرة عن نفس عذراء في كل بدائيتها الساذجة ، هذه العذراء التي تظل اشياء كثيرة في هذا العالم الشرير غامضة بالنسبة اليها . وان المرء ليسمع ويتذكر ان جميع الاشياء طاهرة عند النفس الطاهرة .

في الحقيقة ان « العاطفية العميقة التي تسود قصائد مايسمر لا يمكن الا ان يحس بها فحسب ، لكن لا يمكن في حال من الاحوال ان تعزى الى اولئك العاجزين عن الاحساس بها . ان هذه الاغاني هي الانعكاس الذهبي للنيران اللاهبة التي سمح لها الشاعر في قداسة قلبه ان تتأجج كدبيحة على مذبح الحرية ، انعكاس يذكرنا لمعانه بكلمات شيللر ؛ ان الاجيال اللاحقة سوف تغفل المؤلف الذي لم يكن اكثر من اعماله — اننا نشعر هنا ان هذا الشاعر نفسه هو شيء اكثر من اغانيه الجميلة » ( بكل تأكيد ، يا فـرولن اندروميديا ، بكل تأكيد ) ، « وان فيه شيئاً لا يمكن التعبير عنه ، شيئاً **« فوق جميع الظاهر »** ، على حد تعبير هملت . » ( ايه ، أنت ايها الملاك المنلر ، أنت ! (٢٠١) ) « ان هذا الشيء هو ما يفتقر اليه العديدون من شعراء الحرية : على سبيل المثال كليا في هوفمان فون فالرسليين وبروتز » ( انلك هي الحال حقاً ؟ ) : « وجزئياً ايضا في هيرفيغ وفرايبيراث . ان هذا الشيء ربما كان العبقرية » .

ربما كان « شوكة » العواء ، أيتها الأنسة الجميلة !

وتقرر المقالة نفسها :

« ومهما يكن من شيء : فان للنقد واجبه — بيد أن النقد يتراعى لي متخسباً حتى درجة كبيرة بالقياس الى مثل هذا الشاعر » .

يا العذرية ! من المؤكد ان نفساً تقيّة شابة ، نفساً تخص فتاة عذراء ، لا بد ان « تتراعى » في عيني ذاتها « متخسبة حتى درجة كبيرة » بالقياس الى شاعر يملك مثل هذا « الشيء » الرائع .

في ذاكرة كل واحد منا :  
ومع ذلك فلا بد أن ذلك اليوم  
سيأتي أخيرا ...  
عندئذ تجلس الشعوب ، متعاقدة الأيدي ،  
مثل الأطفال في قاعة السموات الكبرى ،  
ومرة أخرى سوف تدار الكأس ،  
كأس الحب في عرس حب الشعوب » .

وعندئذ فان فرولن اندروميديا سوف تستغرق في صمت بليغ ، « مثل طفل  
متعاقدين الديدن » . فلنأخذ حلونا من ان نمكر صفوها .

ولا بد أن قراءنا أصبحوا في لهفة بعد هذا كله الى معرفة أوثق « بملك الشعراء » ،  
**الفرد مايسنر ، و « بشيته »** . انه **الجوزاء** في السماء الاشتراكية الحقيقية ، وفي  
الحقيقة انه لا يعيب مركزه مطلقا . انه يتقلد سيف الشعر المتألق ، ويلتف « بمعطفه  
من الحزن » ( ص : ٦٧ وص ٢٦٠ من ديوان مايسنر Gedichte ، الطبعة  
الثانية ، لايبزغ ١٨٤٦ ) ، ويلوح في قبضته القوية بعضا الغموض التي يطح أرضا  
بها جميع خصوم القضية الصالحة . وعند عقبه يتأثره مثل **كلب صغير** رجل يدعى  
**موريتز هارتمان** يطلق هو الآخر في سبيل القضية الصالحة نباحا قويا تحت عنوان  
Kehel und Schwert ( لايبزغ ١٨٤٥ ) . وإذا شئنا أن نتحدث بمبارات أرضية ،  
فإننا دخلنا مع هذين البطلين منطقة قد قدمت لفترة طويلة من الزمن فيما مضى  
مجندين أقوياء عديدين للاشتراكية الحقيقية ... تلك هي **الفابات البوهيمية** .

وكما هو معروف جيدا ، فقد كان كارل مور الاشتراكي الحقيقي الاول في  
الفابات البوهيمية . ولم يحالفه النجاح في انجاز عمل التجديد حتى النهاية ؛ لم  
يفهم عصره ، وقد سلم نفسه للعدالة . ولقد عمد مايسنر - الجوزاء الى تأثر  
خطوات هذا الوجه النبيل وأراد - بروحه على الأقل - ان يقرب عمله الرفيع من  
هذه . ولقد كان الى جانبه ، هو **كارل مور الثاني** ، مساعده سابق الذكر موريتز  
هارتمان ، الكلب الاصفر (٢٠٢) - في دور **شوايزر** المحترم - الذي يحيي الله والملك  
والوطن الام بطريقة غنائية ، ويفرد بصورة خاصة دموع الذكرى الشاكرة عند  
ضريح ذلك الانسان البسيط ، القيصر جوزيف . وفيما يتعلق ببقية الجماعة ، فإننا  
سنكتفي بالإشارة الى ان أيا منهم لم يظهر بعد فيما يبدو ما يكفي من الفهم والدكاء

كي يقوم بلور شبيا بلبرغ (٢٠٣)

وانه لمن الواضح من النظرة الاولى أن كارل مور الثاني ليس بالرجل العادي .  
لقد تعلم الألمانية في مدرسة كارل بيك ، وبالتالي كان أسلوبه في الحديث يتحلى  
بأكثر من الأبهة الشرقية . فعنده ان الإيمان « فراشة » ( ص : ١٢ ) والقلب « وردة »  
( ص : ١٦ ) ، وفيما بعد « غابة مهجورة » ( ص : ٢٤ ) ، وأخيرا « نر » ( ص : ٣١ ) .  
وعنده ان السماء في الأماسي هي ( ص : ٦٥ )

حمرأ مرصمة بالنجوم ، مثل محجر الصين

دون عين ودون ضياء ودون نفس .

ان ابتسامة حبيبته « طفل من أبناء الأرض يداعب أبناء الله » ( ص : ١٩ ) .

ومهما يكن من أمر ، فان ما يميزه من الفنانين العاديين أكثر من لفته المبهجة  
الليثة بالصور هو سامه الهائل من العالم . وبذلك فانه يبرهن على انه ابن حقيقي  
وخليفة لكارل مور الاول ، بالضبط مثلما يبرهن في الصفحة ٦٥ على أن « السام  
الماصف من العالم » هو أحد المتطلبات الاولى عند كل « مخلص للعالم » . وفي  
الحقيقة ان مور - الجوزاء ، بقدر ما يتعلق الأمر بالسام من العالم ، يتجاوز جميع  
سابقه ومنافسيه . فلنصغ الى ما يقوله هو نفسه :

« اما صليت بالاسى ، فقد مت » ( ص : ٧ ) . « هذا القلب المهدي الى

الموت » ( ص : ٨ ) . « ذهني مظلم » ( ص : ١٠ ) . وعنده ان « العذاب

القديم يردد عويله في غابة القلب المهجورة » ( ص : ٢٤ ) . « انه ليكون من

الافضل الا يكون المرء قد ولد قط ، لكن الموت ايضا يكون حسنا » ( ص :

٢٥ ) .

في هذه الساعة الشريرة المرة ،

حين ينسلك الصالم البارد ،

اعترف يا قلبي من خلال شفئك الشاحتين

بانك باقى بصورة لا يمكن التعبير عنها ( ص : ٢٠ ) .

وفي الصفحة ١٠٠ « يدمى من جراح خفية عديدة » ، وفي الصفحة ١٠١ يحس



بأنه منزوع جدا من أجل الجنس البشري بحيث لا بد له أن يضغط فزاعيه « بشدة مثل ملقطين ... حول صدره الذي يهدد بالانفجار » . وفي الصفحة ٧٩ يكون طائرا كركيا قد اطلق عليه النار ، فهو لا يستطيع ان يطير الى الجنوب في الخريف مع رفاقه ، فهو يتعثر في الإدغال « بقوامه التي اخترقها الرصاص » و « يصفق بجناحيه المريضين الملطخين بالدماء » [ ص : ٧٨ ] . من أين تصدر جميع هذه الآلام ؟ أتكون جميع هذه التفجعات مجرد أنين حب يومي على طريقة فرثر ، وقد ضاعف الاستياء منها بسبب آلام شاعرنا الشخصية ؟ أبدا . ان شاعرنا قد عانى بالفعل قدرا كبيرا من الألم ، لكنه عرف كيف يشتق مظهرا عاما من جميع الآلام ، وأنه كثيرا ما يشير ، مثلا في الصفحة ٩٤ ، الى أن النساء قد مارسن بحقه خدعا مزعجة عديدة ( وذلك هو القدر المألوف للامان ، وبصورة خاصة الشعراء ) ، وأنه مر بتجارب عديدة في حياته ، ولكن ذلك كله انما يبرهن له على شر العالم والحاجة الى تغيير الشروط الاجتماعية . وليس الفريد مايسنر هو الذي تألم في شخصه ، بل الجنس البشري ، وبالتالي فإنه يستخلص من جميع عذاباته أن كون المرء انسانا يشكل قدرا عظيما ومبثا ثقيلا من المذاب .

ايه ايها القلب تعلم هنا ( في البرية ) ،

مهما تقلبت بك الاحوال ،

كيف تتحمل بكل شجاعة النير الثقيل لكونك انسانا ( ص : ٦٦ ) .

ايه ايها الألم المذب ، ايها اليتيم اللينة المباركة ،

ايه ايها العذاب المذب للكينونة انسانا ( ص : ٩٠ ) .

وفي عالمنا الجاحد لا يمكن لمثل هذا الألم النبيل ان يعتمد الا على اللامبالاة والصد المهيمن والاستهزاء . وتلك هي تجربة كارل مور الثاني ايضا ، ولقد سبق فزأينا أعلاه ان « العالم البارد ينسأ » ، وبهذا الصدد ، فان الاخفاق اللريع هو من نصيبه حقاً :

كيما اتقي سخرية البشر الباردة

بنيت نفسي سجنا باردا مثل القبر ( ص : ٢٢٧ ) .

وأنه ليسعى بعد في إحدى المناسبات كي يرفع من شجاعته :

انت ، ايها المنافق الشاحب ، الذي تسمى الي كي تبغضني

سم لي لما لم يحز في قلبي ،

او هو رقيقا لم يلهب صدري ( ص : ٢١٢ ) .

لكن الامر يصبح في آخر الامر شافا جدا بالنسبة اليه ؛ انه ينسحب ، وفي الصفحة ٦٥ يعضي « الى البرية » ، وفي الصفحة ٧٠ « الى الصحراء الجبلية » ؛ مثل كارل مور الاول بالضبط . وانه ليوضح الامر هنا له بتيار متدفق من الامثلة - لان جميع الاشياء تتألم ، مثلا الحمل الذي يعزقه النسر اربا يتألم ، والصقر يتألم ، والقصب الذي يخشخش في الريح يتألم - « ما اصفر الآلام البشرية » ، وما اقل ما تبقى له في الحقيقة ، سوى « أن يفرح ويفني » . ومهما يكن من امر ، فلما كان « الفرح » لا يتفق وذوقه كليا ، ولما كان « الفناء » لا يناسبه مطلقا فيما يبدو ، فانه ينطلق قدما كيما يسمع « الاصوات في المروج » . وان نصيبه لاسوأ هنا . ان ثلاثة فرسان يتجهون اليه الواحد تلو الآخر ويقدمون اليه بكلمات جافة النصيحة الطبية بأن عليه ان يدفن نفسه :

اصغ ! ليكون من الافضل لك ...  
لو دفنت نفسك تحت اوراق جافة  
ومت مغطى بالعشب والارض الندية ا ص : ٧٥ ) .

تلك قمة عذابه . ان الكائنات البشرية تزدرية وتزدرى حزنه ؛ ويلتفت الى الطبيعة ، لكنه لا يصادف هنا ايضا سوى وجوه بغيضة واجوبة قاسية . وبعدما ابرز الالم الموجع الذي ينتاب كارل مور الثاني امانا « جناحيه العريضين اللطخين بالدم » حتى يمت قينا القرف ، نجد في الصفحة ٢١١ رباعية يعتقد الشاعر فيها ان من واجبه الدفاع عن نفسه :

... لانني اعنى بجراحي واتحمل الي  
بصمت وبصورة دنيئة .  
لان نمي يرفض ان يشكو  
ولا يستعرض المساوىء الرهيبة !

لكن « مخلص العالم » لا يكفي أن يكون مبتليا بالالم ؛ بل يجب ان يكون متوحشا ايضا . وبالتالي فان « عاصفة متوحشة من الهوى تهب في صدره » ( ص : ٢٤ ؛ وحين يحب ، فان « شموسه تلتهب بحرارة » ( ص : ١٧ ) ؛ ان « عشقه بريق صاعقة » وشعره « عاصفة » ( ص : ٦٨ ) . وسرعان ما سوف نصادف أمثلة عن مقدار وحشية وحشيتة .

فلنلق نظرة سريعة الى بعض القصائد الاشتراكية لور - الجوزاء .

من الصفحة ١٠٠ حتى الصفحة ١٠٦ يبسط « جناحيه العريضين اللطخين  
بالدماء » كما يراقب أثناء طيرانه شرور المجتمع الراهن . وانه ليركض عبر شوارع  
لايزغ في صورة هائلة من « السام التوحش من العالم » . ان الليل فيما حوله  
وفي قلبه . وأخيرا يتوقف ، ان شيطانا غريبا يتقدم اليه ويساله في لهجة حارس  
ليلي عما يفعله في الشارع في مثل هذا الوقت المتأخر . ان كارل مور الثاني ، الذي  
كان في تلك اللحظة بالذات مشغولا بضغط « ملقطي » ذراعيه على جوف صدره الذي  
كان « يهدد بالانفجار » ليحرق « بالشموس المتألقة بحرارة » في عينيه  
في وجه الشيطان يوحشية وينفجر أخيرا قائلا ( ص : ١٦٢ ) :

اما استيقظت في سماء الايمان المرصعة بالنجوم ،

فقد رايت بكل وضوح في ضوء الروح :

ان ذلك الذي كان في الجلجلة

لم يحقق بعد خلاص العالم !

هذا ما يراه كارل مور الثاني « بكل وضوح » ! بحق « الصحراء المهجورة »  
لقلبه ، وبحق « معطف الحزن » الذي يرتديه ، وبحق النير الثقيل لكيونة المسء  
انسانا ، وبحق اصطفاق قوادم شاعرنا المثقبة بالرصاص وبكل شيء آخر يقدره  
كارل مور الثاني - لم يكن ذلك يستحق عناء ان يركض عبر الشوارع في الليل ، وان  
يعرض صدره لخطر الانفجار وذات الرئة ، وان يستحضر شيطانا خاصا ، كما ينقل  
الينا هذا الاكتشاف آخر الامر ! لكن فلنصغ الى المزيد . ان الشيطان لم يهدأ بعد .  
ان كارل مور الثاني ليروي اذن كيف امسكت عاهرة شابة بيده ، وبذلك اثارت في  
نفسه جميع انواع الافكار الايعة التي تعبر عن نفسها اخيرا في المقاطع التالية :

يا امارة ، ان اللوم في يؤسك

يقع على عاتق المجتمع الذي لا يرحم !

ايتها الضحية الناجبة التي تؤسي رؤيتك ،

انت ذبيحة على مذبح الخطيئة الوثني (!)

بحيث ان براءة النساء الاخريات

تحفظ طاهرة في الدار ! [ ص : ١٠٣ ] .

ان الشيطان ، الذي يتبين الآن انه بورجوازي عادي تماما ، لا يوافق على  
النظرية الاشتراكية الحقيقية عن البغاء المجسدة في هذه الاسطر ، وبجيب بدلا من  
ذلك ببساطة تامة : كل انسان يصنع سعادته الخاصة ، و « كل انسان مسؤول

عن خطيئته الخاصة » ، ومثل ذلك من العبارات البورجوازية ، وانه ليلاحظ :  
« ان المجتمع كلمة جوفاء » ( مما لا ريب فيه انه قرأ شترنر ) ، ويطلب من كارل  
مور الثاني ان يواصل تقريره . ويروي هذا الاخير كيف نظر الى المساكن البروليتارية  
وسمع بكاء الاطفال :

لما كان صدر الام قد جف ،  
فانه لا يمنح قطرة من الانعاش العذب ،  
ويموت الولدان الابرياء تحت رعاية امهاتهم !  
**ومع ذلك (!)** فانها لمعجزة تبحث على اعظم الفرح  
ان يستطيع صدر الام ، انطلاقا من دم على هذا القلر من الحمرة ،  
ان يحمل ويمطي طيبيا ناصع البياض [ ص : ١٠٤ ] .

وانه ليعلم ان كل من شاهد هذه المعجزة يجب الا يحزن اذا لم يستطع ان يؤمن  
بان المسيح حول الماء الى خمرة . ان قصة عرس قانا الجليل قد جعلت شاعرنا فيما  
يلو مؤيدا للمسيحية . ان السأم من العالم يصبح هنا عميقا جدا بحيث يفقد كارل  
مور الثاني كل تماسك . وان البورجوازي الشيطاني ليحاول ان يهدئه ويحملة على  
مواصلة تقريره :

وشاهدت أطفالا آخرين ، فئة شاحبة ،  
هنالك حيث تدخن المداخل الطويلة ،  
وحيث لهيب الدواليب الحامية  
يقوم برقصة مضجرة على ايقاع ثقيل [ ص : ١٠٥ ] .

أي مصنع هو ذاك ، حيث شاهد كارل مور الثاني « دواليب لاهية » ،  
والاكثر من ذلك انه شاهدها « تقوم برقصة » ! لا بد انه نفس المصنع حيث تصنع  
اشعار شاعرنا التي « تقوم برقصة على ايقاع ثقيل » . ويتلو ذلك شيء عن نصيب  
اولاد المصنع . وبمس ذلك محفظة البورجوازي الشيطاني الذي لا بد انه صاحب مصنع  
ايضا ، وانه ليثور اذن هو الآخر ، ويرد بان ذلك لفو وهراء ، وبان تلك الحزمة  
البالية من الاطفال البروليتاريين لا أهمية لها ، وأنه ليس ثمة عبقرى قد قضى بمد  
من جراء مثل هذه التفاهات ، وأنه ليس الافراد على الموم هم الهامون بل الجنس  
البشري بمجموعه ، الذي سوف يتدبر أمره حتى بدون الفريد مايسنر . ان الحاجة

والجؤس نصيب الكائنات البشرية ، وعلى أية حال ،

لن يصلح الانسان قط

ما صنعه الخالق بصورة رديئة [ ص : ١٠٧ ] .

وعندئذ يختفي ، ويظل شاعرنا المحزون واقفا لوحده . ويهز الشاعر رأسه المضطرب ، ولا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يمضي الى داره ويسجل ذلك كله على الورق ، كلمة كلمة ، وينشره .

وفي الصفحة ١٠٩ نرى « رجلا مسكينا » يريد أن يفرق نفسه ؛ ويرده كارل مور الثاني بكل نبل عن ذلك ويسأله عن دوافعه . ويروي الرجل المسكين أنه سافر كثيرا :

حيث مداخن انكلترا ترسل نيرانا دامية (!)

شاهدت في ألم - اسم أخرس - أنواعا جديدة من الجحيم  
وأولئك الذين يسكنون في اللعنة .

أن الرجل المسكين قد شاهد أشياء غريبة في انكلترا حيث أظهر الميثاقيون في كل مدينة صناعية نشاطا أعظم مما قامت به جميع الأحزاب السياسية والاشتراكية والدينية مجتمعة في جميع أرجاء ألمانيا . ومما لا ريب فيه أنه كان هو نفسه « اسم أخرس » .

ومن بعد ، وقد جئت الى فرنسا عبر البحر

شاهدت بعينين أعماهما الرعب والهلع ،

جماهير العمال تفلي من حولي

مثل حمم البركان الالهة .

لقد نظر الى ذلك « بعينين أعماهما الرعب والهلع » ، هو « الرجل المسكين » ! وهكذا فقد شاهد في كل مكان الصراع بين الفقراء والأغنياء ، وهو نفسه « واحد من العبيد » ؛ ولما كان الأغنياء يرفضون الأصفاء وكان « يوم الشعب بعيدا جدا بعد » ، فإنه لا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يلقي بنفسه في الماء . وأن مايسنر ، وقد اقتنع بأقواله ، يخلي سبيله : « وداعا ، لا أستطيع بعد الآن أن أردك ! » .

ولقد فعل شاعرنا حسنا حين ترك بكل هدوء هذا الجبان الاحق يقرق نفسه، هذا الذي لم يشاهد في انكلترا اي شيء على الاطلاق ، والذي لا تفعل الحركة البوليتارية في فرنسا الا أن تبعث فيه « الرعب والهلع » ، والذي كان اجبن من ان ينضم الى صراع طبقته ضد مضطهديها . وعلى اي حال ، فان صاحبنا لم يكن يصلح لاي شيء آخر .

وفي الصفحة ٢٣٧ ، يوجه مور - الجزاء انشودة جديرة باله الحرب تير « الى النساء » . « الآن ، حين يزني الرجال بطريقة جبانة » ، فان بنات المانيا الشقراوات مدعوات الى النهوض والى « المناداة بكلمة الحرية » . ولم تنتظر شقراواتنا الناعمات دعوته ؛ فلقد شاهد الجمهور « بعيون اعمائها الهلع والرعب » امثلة عن الاعمال الرفيعة التي تستطيع نساء المانيا القيام بها حالما يستطعن ان يلبسن البنطال ويدخن السيجار .

وبعد هذا النقد الذي قام به شاعرنا للمجتمع ، فلنر ما هي رغباته الورعة من وجهة النظر الاجتماعية . اننا نجد في الختام « مصالحة » محررة بنثر متكرر هي اكثر من مجرد محاكاة « للبحث » في نهاية مجموعة اشعار ك. بيك. وانها لتقرر فيما تقرر :

« لا يحبها الجنس البشري ويناضل لانه يعطي الفرد مولدا . ان الجنس البشري انسان واحد » . ووفقا لذلك فان شاعرنا - « الفرد » من دون ريب - « ليس انسانا » . « ولسوف يحين ذلك الاوان... عندئذ سوف ينهض الجنس البشري ، مسيا : الها في انتشاره... » لكن هذا المسي لن يأتي الا بعد « ألوف عديدة من السنين ، المخلص الجديد الذي سوف يتبعك » ( اما الفعل فسوف يتركه للآخرين ) « عن تقسيم العمل الذي سوف يكون اخويا ومتساويا من اجل جميع ابناء الارض » ... وعندئذ فان « حد المحراث ، رمز الارض التي تخيم الروح عليها... علامة الاحترام العميق... سوف ينهض متالفا ، متوجا بالزهور ، واجمل حتى من الصليب المسيحي القديم » .

ان ما سوف يحدث بعد « آلاف عديدة من السنين » أمر لسنا نبالي به مطلقا بصورة أساسية ، اذن فليست بنا حاجة الى البحث عما اذا كان الناس الذين سوف يوجدون وقتذاك سوف يتقدمون قيد انملة بفضل « حديث » المخلص الجديد ، وما اذا كانت النظرية الاخوية لهذا « المخلص » قميئة بأن تتحقق ، وهي في ما من مسن احوال الافلاس . هذا ما لا « يراه » شاعرنا « بكل وضوح » هذه المرة . ان الشيء

الوحيد الجدير بالاهتمام في هذا القطع بكامله هي حركة الانحناء التبيجيلية التي يقوم بها امام قدس اقداس المستقبل ، « حد الحراث » الشاعر . اننا لم نصادف حتى الآن في صفوف الاشتراكيين الحقيقيين سوى **الحضري وحده** ، اما هنا فتلاحظ ان كارل مور الثاني سوف يرينا كذلك **الريفي** في هندامه الاحدي . وبالفعل فاننا نشاهده في الصفحة ١٥٤ يتطلع من الجبل الى واد لطيف بهيج حيث الفلاحون والرعاة يقومون بأعمالهم اليومية بفرح تام ، وغبطة ، وايمان بالله ، و :

كانت الصرخة عالية في قلبي المغمم بالشكوك .

اواه اصغوا ! ان الفقر يغني بغبطة فائقة ؛

ليس الفقر هنا « امرأة تبيع نفسها ، بل طفل عربي ظاهر ! »

وفهمت ان الجنس البشري الذي عانى الكثير

سوف يصبح تقيا ، سعيدا ، وصالحا ،

عندما يجد الراحة ، وقد غمره **النسيان السعيد** ،

في العمل الصحي على صغر انا الارض .

وفيما يعبر بمزيد من الوضوح عن رايه الجاد ، فانه يصف في الصفحة ١٥٩

الهناء العائلية لحداد ريفي ويتمنى ان اولاده

... لن يعرفوا تلك الوافدة قط

التي يمنحها الاشرار او الحقى ،

مهللين ظافرين ،

اسم الحضارة او المدنية .

ان الاشتراكية الحقيقية لا يمكن ان تعرف الراحة قبل ان يرد الاعتبار الى الاغنية الفلاحية جنباً الى جنب مع الاغنية البورجوازية ، والى مشاهد غيسنر الرعوية جنباً الى جنب مع روايات لافونتين . ان الاشتراكية الحقيقية ، في شخص الفريد مايسنر ، قد تبنت موقف كتاب روشوف **صديق الاطفال** (٢٠٤) ، واعلنت من وجهة النظر الرفيعة هذه ان مصير الانسان هو ان يصبح مريفاً . من ذا كان يتوقع مثل هذه الصبانية من شاعر « السأم المتوحش من العالم » ، من صاحب « الشموس الالهة بحرارة » ، ومن كارل مور الاصفر « المبرق المرعد » ؟

وعلى الرغم من حينه شبه الفلاحي الى سلام الحياة الرفيعة ، فانه يعلن ان المدن الكبرى هي الميدان الصالح للنشاط . ووفقاً لذلك ، فان شاعرنا يرحل الى باريس كيما يرى هنا ايضا

... بعينين صقهما الرعب والهلع

جماهير العمال تظلي

مثل حمم البراكين فيما حوله ] ص : ١٦١ .

اواه ! لم يترتب اي شيء على ذلك . وانه ليعلن في رسالة من باريس نشرت في *Grenzboten* ان آماله قد خابت بصورة رهيبة . ان الشاعر الفاضل قد بحث في كل مكان عن هذه الجماهير الغالية من البروليتاريين ، حتى في السيرك الاولمبي (٢٠٥) حيث كانت الثورة الفرنسية تمثل على اصوات الطبول والمدافع ؛ لكنه لم يجد ، في مكان ابطال الفضيلة السود والجمهوريين المتوحشين الذين كان يبحث عنهم ، سوى اناس ضاحكين ، مرحين ، لا يعكرو صفو سعادتهم شيء ، معنيين بالفتيات الجميلات اكثر حتى درجة كبيرة من عنايتهم بالقضايا الكبرى للانسانية . ولقد بحث بالطريقة ذاتها بالضبط عن « ممثلي الشعب الفرنسي » في مجلس النواب ولم يجد الا حشدا من اصحاب الكروش السمان ، الذين يثرون بصورة غير مفهومة على الإطلاق .

في الحقيقة انه لم يكن جذيرا بالبروليتاريين الباريسيين الا يمثلوا ثورة حزيوان صغيرة على شرف كارل مور الاصفر بحيث يوفرون له الفرصة ، « بعينين صغمتها الهلع والرهبة » ، كي يكون عنهم رأيا افضل . ان شاعرنا الفاضل يطلق صيحة جيلة من الاسى على هذه المصائب جميعا ، ويتنبأ مثله مثل يونان جديد لفظته معدة الاشتراكية الجديدة بسقوط نينوى على السنين ، كما يمكن للمرء ان يطالع بكل تفصيل في عدد [ ١٤ ] من مجلة *Grenzboten* لعام ١٨٤٧ ، تحت عنوان مراسلات « من باريس » ، حيث يحكي شاعرنا كذلك بصورة مسلية جدا كيف أخطأ فحسب احد البورجوازيين الصفار المحترمين بروليتاريا ويصف سوء التفاهم الخاص الذي نشأ من ذلك الخطأ .

سوف ندع *فريسكا* جانبا ، لانه يبعث على الضجر فعلا .

وما دعنا نتحدث عن القصائد بالضبط ، فاننا نود ان نقول كلمات قليلة عن النداءات الستة الى الثورة التي اصدرها صاحبنا فرايغرافث تحت عنوان *ça ira* ، هيريسيو ، ١٨٤٦ . ان النداء الاول منها *مارسيليز* المانية تنشئ قصة « قرصان جريء » « يسمى الثورة في النمسا وبروسيا على السواء » . وان الطلب الثاني ليقدّم الى هذه السفينة التي تبحر تحت رايتها الخاصة ، والتي تشكل دعما هاما للاسطول الالمانى الشهير الذي لا وجود له في الحقيقة (٢٠٦) :

وجه فوهة المدفع بكل شجاعة  
ضد اساطيل الثروة الغضبية ،  
واجعل كنوز البخل تتعفن



## على سطح المحيط المتكسر [ ص : ٩ ] .

وعلى أي حال ، فإن الاغنية بكاملها مكتوبة بأسلوب سلس جدا ، بحيث من الأفضل أن تفتنى ، بالرغم من الوزن ، على لمن : « انهضوا أيها البحارة ، وارفعوا المرساة » .

وان قصيدة « كيف العمل » ، يعني كيف يصنع فرايليفراث الثورة ، لذات طابع مميز حتى الدرجة القصوى . لقد قامت ابام وديثة ، وبات الناس على العتوى ، وهم يتجولون في الأسمال : « من أين يمكن الحصول على الخبز والثياب ؟ » وفي هذه الأوضاع يبرز « فتى مقدم » ، يعرف ما يجب أن يعمل . انه يقود الجماهير بكاملها الى مستودعات الميليشيا ويوزع البزات التي يجدها هناك ؛ فيرتدبها الناس في الحال . وتستولي الجماهير على البنادق أيضا « كتجربة » وتعتبر انه « من قبيل المزاح » الاستيلاء عليها . وفي هذه الأوضاع يخطر في بال « الفتى المقدم » ان هذه « المزحة بالثياب ربما أمكن ان تسمى أيضا عصيانا وسطوا وسرقة » ، ولذلك فان على المرء ان يكون على استعداد للقتال من أجل ثيابه . وهكذا يتم الاستيلاء أيضا على الخوذ والسيوف وأحزمة اللخيرة . ويرفع كيس شحاذ في مكان الراية .. وانهم ليأتون الى الشوارع بهذه الطريقة . عندئذ تظهر « القوات الملكية » ، ويعطي الجنرال الامر باطلاق النار ، لكن الجنود يماثلون بسرور الميليشيا ذات المظهر السلي . وبما انهم انساقوا مع الامر ، فانهم يتقدمون « على سبيل المزاح » ، الى العاصمة ويجلبون الدعم هناك ، وهكذا بفضل « مزحة بشأن الثياب » : « ينهار العرش والتاج وتهتز المملكة على قواعدها » و « يرفع الناس ظافرين رؤوسهم التي طال انحنأؤها » . ان جميع الامور تجري بسرعة فائقة ويسر عظيم بحيث من المؤكد ان فردا واحدا من « الكتيبة البروليتارية » لم يجد خلال العملية بأسرها ان غليونه قد انطفأ . ولا بد للمرء ان يعترف بأن الثورات لم تتحقق في أي مكان بمرح أكبر أو بسهولة اعظم منها في رأس صاحبنا فرايليفراث . وفي الحقيقة انه لا بد من كل المزاج السوداوي للمجلة البروسية لاكتشاف الخيانة العظمى في مثل هذه النزعة الرغيفية الشاعرية البريئة .

ان الفريق الاخير من الاشتراكيين الحقيقيين الذي نلتفت اليه هو فريق برلين ، وسوف نختار من هذا الفريق أيضا فردا مميزا واحدا ، الا وهو الهر الونست دوتكه ، لانه حقق خدمة ابدية للادب الالماني باكتشافه نوعا جديدا من الكتابة الفنية . لقد كان الروائيون وكتاب القصص القصيرة في وطننا الام ، لفترة مديدة من الزمن ، مفترقين الى المواد . ابدا لم تكن مثل هذه النثرة من المواد الخام من أجل صناعتهم محسوسة من قبل . وصحيح ان المصانع الفرنسية وفرت قدرا كبيرا من الاشياء الناعمة ، لكن هذه المؤونة كانت قليلة الصلاحية لتلبية الطلب لان الشيء الكثير

منها قد قدم من قبل للمستهلكين في صورة الترجمات ، وبذلك شكل منافسة خطيرة لكتاب الروايات . وعندئذ برزت الى الوجود عبقرية الهر دورنكه ؛ ففي صورة **أوفيوكوس** ، حامل الأفعى في السماء الاشتراكية الحقيقية ، رفع الأفعى العملاقة المتلوية للتشريع البوليسي الألماني ، كيما يصنع منه في كتابه **قصص بوليسية** سلسلة من الروايات القصيرة بالغة الأهمية . وبالفعل ، فإن هذا التشريع المعقد الناعم اللمس كالأفعى يحتوي على مواد ثرية جدا من أجل هذا النوع من الكتابة الفنية . إن رواية تكمن في كل فقرة ، ومأساة في كل تنظيم . وإن الهر دورنكه الذي خاض هو نفسه ، بوصفه أديبا برلينيا ، معارك قاسية ضد رئاسة الشرطة ، ليستطيع أن يتحدث هنا من تجربته الخاصة . ولن نتفرق إلى الخلفاء على طول هذه الطريق التي مهدها ، فهي حقل غني . وبالنسبة ، فإن القانون البروسي يشكل ينبوعا لا ينضب من النزاعات الحادة والنتائج الباهرة . ففي التشريع الخاص بالطلاق ، والتفدية ، وأكليل العرس — إذا تركنا جانبا الفصول عن اللذات الخاصة الشاذة — تملك الصناعة الروائية الألمانية بكاملها خامات تكفي لقرون عديدة . وفيما عدا ذلك ، فليس ثمة ما هو أسهل من صياغة مثل هذه الفقرة في قالب شعري ، فالنزاع وحله جاهزان فيها ، وليس على المرء إلا أن يضيف بعض المواد المحققة التي يمكن تداركها من أبة رواية في متناول اليد لبولفر وفوماس وسو وتقويمها بعض الشيء ، وعندئذ تكون الرواية جاهزة . وهكذا فانه من المؤمل أن ينتهي الحضري والريفاني الألماني ، وكذلك المحامي الجاد أو القاضي ، لأن يمتلكوا بصورة تدريجية سلسلة من التعليقات على التشريع المعاصر تمكنهم بسهولة وانعدام تام للتحذلق من أن يصبخوا على المام تام بهذا المجال .

واننا لننتبين من مثال الهر دورنكه أن توقعاتنا ليستة مبالغا فيها . فقد ألف من التشريع الخاص بالأحوال المدنية وحدها قصتين في أحدهما ( **«طلاق بوليسي»** ) يتزوج كاتب ( أن أبطال فرسان القلم الألمان كتاب دائما ) من مقاطعة هيس امرأة بروسية بدون إذن المطلب قانونيا من مجلسه البلدي . وبنتيجة ذلك فإن امرأته وأبنائه يفقدون أي حق في أن يكونوا رعايا في مقاطعة هيس ، ويترتب على ذلك طلاق الزوجين من جراء تدخل البوليس . ويثور الكاتب غضبا ، ويعبر عن استيائه من نظام الأشياء القائم ، فيدعى بسبب من ذلك إلى المباشرة من قبل ملازم ، ويقتل . ولقد كانت مداخلات الشرطة كلفتها نفقات دمرته ماليا من قبل . وإن زوجته ، التي فقدت مواطنتيتها البروسية من جراء زواجها من أجنبي ، لتعاني الآن الفاقة القصوى . وفي الرواية الثانية عن الأحوال المدنية ، ينقل إنسان مسكين طوال أربعة عشر عاما من هامبورغ إلى هانوفر ومن هانوفر إلى هامبورغ كي يتلوق مباهج دولاب التعذيب في المكان الواحد والسجن في المكان الآخر ويختبر الجلد على كلا الضفتين من نهر الألب . وبالطريقة نفسها يعالج الكاتب هذا الشر ، ألا وهو أن الشكاوى

من سوء المعاملة التي تطبقها الشرطة لا يمكن أن تقدم إلا إلى الشرطة وحدها .  
ويقدم إلينا وصف مؤثر جدا عن كيفية مساعدة شرطة برلين للبقاء بواسطة نظامها  
الخاص بطرد الخدم المنزليين غير المستخدمين ، وعن نزاعات مؤثرة أخرى .

لقد سمحت الاشتراكية الحقيقية للهـر درونكه بأن يقرر بها بالطريقة الأبسط .  
لقد تناولت **القصص البوليسية** ، هذه اللوحات الوصفية الدامعة عن شقاء  
البورجوازي الصغير الألماني المكتوبة بلهجة **البغضاء والندامة** (٢٠٨) ، على أنها صور  
للنزاعات في المجتمع الحديث ، ولقد اعتقدت أن تلك دعاية اشتراكية ، ولم تفكر  
نحظة واحدة في أن مثل هذه المشاهد التي تفتقر القلوب مستحيلة كليا في فرنسا  
وانكلترا وأميركا ، حيث يسود أي شيء ما عدا الاشتراكية ، وبالتالي أن الهـر  
درونكه لا يقوم بدعاية اشتراكية ، بل بدعاية **ليبرالية** . وأن الاشتراكية الحقيقية  
لمعورة في ذلك نظرا لأن الهـر درونكه نفسه لم يفكر في كل ذلك هو الآخر .

ولقد كتب الهـر درونكه أيضا قصصا بعنوان **بين الناس** ، أن لدينا ههنا مرة  
أخرى قصة تصف الفقر المدقع الذي يعاني منه الكتاب المحترفون بخصوص كسب  
عطف الرأي العام . ويبدو أن هذه الحكاية هي التي ألهمت فرايبيراث أن يكتب  
القصيدة المؤثرة التي يتوسل فيها من أجل المطف على الكاتب ويهتف : « أنه  
بروليتاري هو الآخر ! » (٢٠٩) . عندما تبلغ الأمور المرحلة التي يسوي فيها  
البروليتاريون الألمان حساباتهم مع البورجوازية والطبقات المالكة الأخرى ، فإنهم  
سوف يبينون ، بواسطة أعمدة المصابيح ، لفرسان القلم ، هذه الطبقة الدنيا من  
بين جميع الطبقات الفاسدة ، حتى أي مدى هم بروليتاريون . وأن القصص الأخرى  
في كتاب درونكه قد جمعت بصورة خرقاء تماما . بانعدام مطلق للمخيلة وبجهالة  
عظيمة للحياة الواقعية ، ولا فائدة منها سوى أن تضع أفكار الهـر درونكه الاشتراكية  
في أفواه الناس الذين هم أقل صلاحية لها .

وفضلا عن ذلك ، فقد كتب الهـر درونكه كتابا عن برلين هو على المستوى  
الأعلى من العلم الحديث ، يعني أنه يحتوي على خليط مرقش من الأفكار الاشتراكية  
الحقيقية والشيوعية للهـيغلين الشبان وبوبر وفيرباخ وشترنر ، كما أصبح في  
التداول في الأدب في السنوات الأخيرة . وأن خلاصة ذلك كله هو أن برلين ، رغما  
عن كل شيء ، هي مركز الثقافة الحديثة والدكاء ، وتظل مدينة عالمية يعد سكانها  
خمسي مليون نسمة ، ولا بد لباريس ولندن أن تأخذوا على عاتقهما منافستها .  
بل أن في برلين **فتيات عاملات** ، لكنهن — وهذا ما تعرفه السماء — لا تقاتل !

☆ Gristette ، بالفرنسية في النص الأصلي .

ان الحلقة البرلينية من الاشتراكيين الحقيقيين تضم الهر فريدريك ساس ، الذي كتب هو الآخر كتابا عن المدينة التي هي داره الروحية (٢١٠) . ولم تسنح لنا الفرصة حتى الآن للاطلاع على أكثر من قصيدة واحدة لهذا المؤلف ، مطبوعة في الصفحة ٢٩ من **مجموعة بوتمان** ، وسوف نناقشها الآن بمزيد من التفصيل . ان هذه القصيدة تضيء مستقبل أوروبا المعجوز « على لحن «لينورا» بيرجر بعبارات لم يستطع مؤلفنا ان يجد ما هو ابث منها على النغور في اللغة الالمانية بكاملها وبأكبر قدر ممكن من الاخطاء اللغوية . ان اشتراكية الهر ساس تنقلص الى الفكرة القائلة ان أوروبا ، هذه « المرأة الفاسدة » ، سوف تنفى :

دودة القبر هي التي تتودد اليك .  
الست تسمعين في ملء عاصفة الزواج  
عصابة القوزاق والتتر  
التي تخب فوق سريرك المتعفن ؟ ...  
ان نواويسك سوف تجد لها مكانا  
على طول ضريح آسيا الفارغ -  
ان الاجداث العملاقة القديمة الرمادية  
تنفجر ( نفو ، عليها اللعنة ) وتنهار -  
مثلما انفجرت ممفيس وتدمر (!)  
ان الصقر المتوحش قد بنى عشه  
فوق جبهتك المتفسخة ،  
ابتها البغي التي اصبحت قديمة جدا الآن !

من الواضح ان مخيلة الشاعر ولفته قد « انفجرتا » بصورة لا تقل عن مفهومه من التاريخ .

بهذه النظرة الى المستقبل نختتم استعراضنا للكوكبات المختلفة للاشتراكية الحقيقية . وفي الحقيقة انها مجموعة متألقة من الكوكبات قد مرت امام مرصدنا ، وكان النصف الاشد تألقا من السماء قد شغلته الاشتراكية الحقيقية مع جيشها ! وان هناك ، مثلها مثل **دوب التبان** الذي يشتمل جميع هذه النجوم البراقة بلمعانه العذب من الغيرة ، **مجلة توير** ، وهي صحيفة توحدت جسدا وروحا مع الاشتراكية الحقيقية . فليس ثمة حدث يمكن أن يمس الاشتراكية الحقيقية ولو عن اقصى البعد يمكن أن يجري دون أن تتدخل فيه **مجلة توير** بكل

حماسة . فمن اللازم انيكه الى الكونتيسة هاتزفيلد ، ومن متحف بيبليفيلد الى مدام استون ، كافحت **مجلة** تروبي في مصلحة الاشتراكية الحقيقية بمنفوان جعل جبهتها في عرق زبيل . ذلك بالمعنى الحرفي للكلمة درب تبان من الحنان والرأفة وحب البشرية ، وهو لا يقدم حليبا حامضا الا في حالات نادرة جدا . الا فليستمر في طريقه بكل هدوء وطمانينة ، كما يناسب درب تبان حقيقيا ، مزودا البورجوازيين الالمان الشجعان بزيادة الحنان وجبنة الروح البورجوازية الصغيرة ! وليس ثمة داع للخوف من ان يقشط كائن ما القشدة عنه ، فهو مائي جدا بحيث لا يمكن ان يحتوي على أية قشدة على الاطلاق .

ومهما يكن من أمر ، فكما نتمكن من الاستئذان من الاشتراكية الحقيقية بسرور هادئ، فقد هيات لنا وليمة اخيرة في صورة **المجموعة** التي نشرها هـ. بوتمان، بورنا ، قرب رايخ ، ١٨٤٢ . ان حفلة من الالعب النارية تقام هنا تحت رعاية الدب الاكبر ، ولا يقل بربقها عن اية حفلة يمكن مشاهدتها في احتفالات عيد الفصح في روما . ان جميع الشعراء الاشتراكيين ، عن طيبة خاطر أو قسرا ، قد أسهموا بصواريخ تصعد في السماء بحزم متألقة مهسمة ، وتنفجر في الهواء بلوي مرتفع الى مليون نجمة ، محولة بصورة سحرية ليل الشروط القائمة فيما حولنا الى نور النهار . لكن ، والسفاه ! ان المشهد الجميل لا يدوم سوى ثانية واحدة - ان الالعب النارية تنطفئ ولا تخلف وراءها الا دخانا كثيفا يجعل الليل يبلو اشد ظلمة مما هو عليه في واقع الامر ، دخانا لا يتألق من خلاله ، كنجوم ثابتة براق ، سوى قصائد هايني السبع التي تصادف في هذه الجمعية بحيث تبعث فينا دهشة عظيمة وتبعث في الدب الاكبر ضيقا لا يقل عظما عن ذلك . ومهما يكن من أمر ، فان علينا الا نضطرب لذلك ، ولا نساء لان العديد من أشياء **ويوت** التي يعاد هنا طبعها لا بد ان تستشعر الانزعاج في هذه الرفقة ، بل يجب علينا ان نستمتع كليا بآثر هذه الالعب النارية .

اننا نجد مواضيع بالغة الاهمية تعالج هنا . ان الربيع يفنى هنا ثلاث او اربع مرات بكل الجبور الذي هو في مستطاع الاشتراكية الحقيقية . وانه يعرض امامنا من جميع وجات النظر الممكنة مالا يقل من **ثمانتي** فتيات مغرور بهن . وانه لفي مقدورنا ان نشاهد هنا ليس فعل التفرير فحسب ، بل نتائجها ايضا : فكل مرحلة رئيسية من الحمل تمثل بفرد واحد على الاقل . ومن بعد كما هو مناسب ، تأتي الولادة ، وفي اعقابها قتل الولد او الانتحار . وانه لما يدعو الى الاسف فحسب ان « قاتلة الطفل » لشيلا لم تقدم هنا ايضا ؛ ومهما يكن من أمر ، فلعل الناشر قد فكر انه يكفي ان نحصل على الصرخة الشهيرة : « يوسف ، يوسف » الخ (٣١١) يتردد صداها عبر الكتاب بأسره . ان بيتا من الشعر - على لحن تهويدة شهيرة -

يمكن ان يقدم الينا برهانا على نوعية هذه الاغاني المغوية . ان الهر لودفيغ كوهلر  
ينشد في الصفحة ٢٩٩ :

ابنها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !  
لان ابنتك تشكو الضجر ! .  
ابنها الام ، لا بد لك ان تبكي وتبكي !  
وقد رايت طهارتها تزول !  
ان نصيحتك : يا ابنتي حافظي على شرفك !  
قد ضاعت بصورة داعرة عندها !

وعلى العموم ، فان **الجموعة** تمجد حقيقي للجريمة . فالى جانب الحالات  
العديدة من قتل الابناء المذكورة اعلاه ، يفني الهر **كلل ايك** عن «جرم في غابة» ، كما ان  
هيللر السوابي الذي قتل ابنائه الخمسة بمجد في قصيدة قصيرة من نظم الهر  
جوهانس شير وفي قصيدة لا نهاية لها من نظم الدب الاكبر نفسه . وان المرء ليحسب  
انه في سوق المانية حيث عازفو الارض لا يتون يعزفون انغام اقاصيصهم الاجرامية :

ايها الولد القرمزي ، يا ابن الجحيم  
قل ، ما وجودك هنا ؟  
انت وجريمتك  
جعلتما الجميع يرتعشون خوفا .  
ان مئة وتسعين كائنا بشريا  
سقطوا ضحايا افعاله الشريرة .  
ذلك ان الوغد انتزع منهم الحياة ،  
وقصف اعناقهم بسرعة فائقة ، الخ .

انه لمن الصعب ان يختار الانسان بين هؤلاء الشعراء الشباب وانتاجهم الذي  
يفور بالدفء الحيوي ، لانه ليس ثمة أهمية في حقيقة الامر لما اذا كان الاسم  
تيودور أو بنز أو كارل ايك ، جوهانس شير أو جوزيف شوابتزر ، فلاشياء  
جميعا على قدم المساواة من الجمال . فلنأخذ واحدا منهم لا على التعمين .

قبل كل شيء نصادف من جديد صديقنا المواء - **سميخ** ، المشغول في رفع  
الربيع الى المرتفعات التأملية للاشتراكية الحقيقية ( ص : ٣٥ ) :

استيقظوا !! استيقظوا !! فالربيع قادم -  
عبر الجبال والوديان ، منطلقا بصورة عاصفة  
فالحربة الطليقة تشق طريقها .

وما نوع هذه الحرية ، هذا ما نخبرنا به في الحال :

لماذا نحمل بعبودية في علامة الصليب ؟

ليس انسان حر يطوي ركبته لله ،

ذلك الاله الذي قلع سندانة الدار ،

وحمل آلهة الحرية على الفرار !

وهذا يعني حرية الغابات الالمانية البدائية التي يستطيع العواء في ظلالها أن يفكر بكل طمانينة في « الاشتراكية والشيوعية والانسية » ويرعى على هواه « شوكة حقد الطفأة » . واننا لنعلم بخصوص هذه الشوكة :

ليست وردة تزهر بلون شوكتها ،

وبنتيجة ذلك فانه يمكن أن يؤمل في ان « الوردة » المتفتحة اندروميذا سوف تجد عاجلا هي الاخرى « شوكتها » المناسبة ، وبالتالي لا « تبدو متخشبة جدا » بعد الآن في نظر نفسها كما كانت حالها من قبل . وان العواء ليتصرف كذلك في مصلحة النفسج ، التي لم يكن لها وجود حقا في ذلك الحين ، وذلك بنشره هنا قصيدة منفصلة يتألف عنوانها ولازماتها من هذه الكلمات : « اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! اشتر بنفسجا ! » ( ص : ٢٨ ) .

ان الهرن.ه.س. \* يجهد نفسه بحمية مشكورة كي ينشئ ٣٢ صفحة من الشعر طويل النفس دون أن يقدم فكرة واحدة فيه . فثمة على سبيل المثال « أغنية بروليتارية » ( ص : ١٦٦ ) . ان البروليتاريين يخرجون الى احضان الطبيعة — اذا شئنا أن نقول من أين يخرجون فلن تكون لذلك نهاية — وبعد مقدمات طويلة يستقر رأيهم اخيرا على النداء التالي :

إيه ايها الطبيعة ! يا ام جميع الكائنات ،

انت التي بجدد حبك كل شيء ،

وقد هيات جميع الاشياء للهانة القصوى ،

انت عظيمة ورفيعة بصورة لا يسبر غورها !

اسمعي اذن قراراتنا الاقدس !

اسمعي ما نقسم لك عليه بكل اخلاص !

---

★ نوهاوس .

وانت أيتها الانهار اقلبي الانباء الى المحيط ،

ويا ربح الربيع رددية عبر اشجار الصنوبر !

ان موضوعا جديدا يفتح بذلك ، وتستمر القصيدة في هذا المنحى قدرا كبيرا .  
واخيرا ، في المقطوعة **الرابعة عشرة** ، نعلم ما الذي يريده الشعب فعليا ، لكنه لا يستحق عناء ان نسجله هنا .

وان التعرف الى الهر جوزيف شوايتزر لامر هام ايضا :

الفكر هو الروح والفعل هو الجسد !

وشرارة النار هي الزوج والعمل زوجه .

ويضم الى ذلك بصورة غير مصطنعة ما يريده الهر شوايتزر ، الا وهو :

سوف **الفرقع** وسوف **التهب** ، مثل نور الحرية المشتعل  
في الغابة وفي السهل

حتى الوقت الذي يعمل فيه ذلك الدلو الكبير للمياه الذي يدعى الموت  
على ابحار سفيني من جديد ( ص : ٢١٣ ) .

وتتحقق رغبته . ففي هذه القصائد « يفرقع » ما طاب له ، وهو كذلك  
« سفينة » مثلما يتضح من النظرة الاولى ، لكنه « سفينة » مضحكة :

برأس مرتفعة واصابع مطبقة

أقف منتصباً ، سميذاً ، حراً ( ص : ٢١٦ ) .

ولا بد انه لا يقدر بشئ في هذه الوضعية . ومن سوء الحظ ان شغب آب  
في لايبزغ ( ٢١٢ ) قد جره الى الشارع حيث شاهد اشياء مؤثرة :

امام ناظري - يا للعار والرعب - كان يرغم انساني طري

يمتص في جرعات نهمة حصته القاتلة من الدم ( ص : ٢١٧ ) .

وان هرمان اوربيك لا يخزي ، هو الآخر ، اسمه المسيحي : انه يبدأ في  
الصفحة ٢٧٢ « أنشودة قتالية » مما لا ريب فيه ان الشيروشين في وادي توتربغر  
كانوا يزمجرون بها فيما مضى :

اننا نقاتل بكل شجاعة من اجل الحرية

من اجل الوجود في صورنا .



لعل تلك انشودة قتالية للنساء الحاملات ؟  
 وليس بدافع الذهب أو الاوسمة ،  
 ولا بدافع الشبق التافه .  
 اننا نقاتل من أجل الاجيال القادمة ، الخ .  
 ونعلم في قصيدة ثانية ( ص : ٢٢٩ ) :  
 المشاعر الانسانية مقدسة جميعا .  
 والفكر الاتقى مقدس هو الآخر .  
 عندما تلتقي بالفكر والمشاعر ،  
 تزول جميع الارواح .

بالضبط كما أن مثل هذه الاشعار قيمة بأن تجعل « فكرنا ومشاعرنا »  
 « تزول » .

في عالمنا هذا نحب بصورة دافئة  
 الخير والجمال اللذين يكثران فيه .  
 اننا نعمل بكد ونخلق دون انقطاع .  
 حيث حقل الانسان الحقيقي قائم الى الابد .

وان كدنا في هذا الحقل يجازى بمحصول من الشعر الرديء العاطفي الذي  
 لم يكن في مقدور حتى لودفيغ البافاري أن ينتجه .

ان الهر ريتشارد ابنهارت شاب هادئ ورصين . انه « يسير بكل هدوء  
 على طول طريق التطور اللاتمي الهادئ » ويزودنا بقصيدة عيد ميلاد بعنوان :

An die junge Menschheit     يكتفي فيها بأن يفني

الشمس الحبيبة للحرية الطاهرة

وضوء الحرية للحب النقي ،

والنور الودود للسلام الحبيب ( ص : ٢٣٤ ، ٢٣٦ ) .

ان هذه الصفحات الست ترفع من معنوياتنا . ان « الحب » يرد فيها  
 ست عشرة مرة ، و « الضوء » سبع مرات ، و « الشمس » خمس مرات ،  
 و « الحرية » ثمان مرات ، هذا اذا تركنا جانبا « النجوم » و « بعد النظر »

و «الإيام» و «الهناءات» ، و «الإفراح» ، و «السلام» و «الزهور» ،  
و «النيران» ، و «الحقائق» ، وغير ذلك من التوابل الإضافية للوجود الإنساني.  
ولو أن امرءاً واتاه الحظ ففني بهذه الطريقة ، فإنه يستطيع حقاً أن يمضي بسلام  
إلى القبر .

ولكن لماذا نتوقف عند هؤلاء التافهين حين نستطيع أن نشاهد أساتذة  
من أمثال الهر رودلف شويردتلاين والدب الأكبر نفسه ؟ فلندع لمصيرها جميع  
هذه المحاولات ، التي ربما كانت لطيفة لكنها ناقصة جداً ، ولننتفت إلى اكتمال  
الشعر الاشتراكي !

ان الهر رودلف شويردتلاين ينشد :

« تقدموا بشجاعة ! »

نحن فرسان الحياة . مرحى ! ( ثلاث مرات ) .

إلى أين تنطلقون يا فرسان الحياة ؟

اننا ننتقل إلى الموت . مرحى !

اننا ننفض في أبواقنا . مرحى ! ( ثلاث مرات ) .

لماذا تبوقون بأبواقكم ؟

انها تبوق للموت وترعد به . مرحى !

ان الجيش قد خلف بميدا في المؤخرة . مرحى ! ( ثلاث معرات ) .

ماذا يفعل جيشكم في المؤخرة ؟

انه يرقد رقدته الازلية . مرحى !

اصفوا ! هل تسمعون أبواق العلو ؟ مرحى ! ( ثلاث مرات ) .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين !

اننا ننتقل الآن إلى الموت . مرحى !

[ ص : ١٩٩ ، ٢٠٠ ] .

ويلاه ، ايها البواقون المساكين ! اننا نرى ان فارس الحياة لا ينطلق بشجاعة  
متهتلة إلى الموت فحسب ، بل ينطلق بشجاعة لا تقل عن ذلك إلى الهراء الذي

ما بعده هراء ، حيث يحس الغرور مثل بقعة في سجادة . وبعد صفحات قليلة يفتح فارس الحياة « النار » :

اننا حكماء جدا ، ونعرف الف شيء وشيء  
والتقدم الجموح قد حملنا بعيدا جدا -  
ومع ذلك فحين توجه مركبك عبر الامواج ،  
فان الارواح سوف تخمشخس ابدا حول اذنك .

[ ص : ٢٠٤ ]

وان المرء ليتمنى ان « يخشخش حول اذني فارس الحياة » ، في وقت قريب جدا ، جسم صلب حقا كيما يطرد بعيدا خشخشة الارواح .

عض في تفاحة ! خذها بين أسنانك ،  
وان شبعنا سوف ينهض ويجابهك في الحال ؛  
امسك بالعرف القوي لغرس اصيل ،  
وان طيفا يشب قرب اذن المهر .

ان شيئاً آخر « يشب » أيضاً على كلا جانبي رأس فارس الحياة ، لكنه ليس « اذن المهر » -

حواليك تنبثق الافكار مثل الضباع  
فعانق منها تلك التي يختارها قلبك .

ان حال فارس الحياة كمثل حال المحاربين الشجعان الآخرين . انه لا يخاف الموت ، بل يخاف « الاشباح » ، و « الاطيانف » و « الانكار » بصورة خاصة تجعله يرتعش كريحة في مهب الريح . وانه ليقور ، كما ينقد نفسه منها ، ان يحرق العالم ، ان « تشمل نواعا عاليا » :

1998

تدمر - ذلك هو الشعار الجبار لهذا الزمان .  
تدمر - تلك هي التسوية الوحيدة للنزاع .  
اعمل على أن يحترق الحسد والنفس على حد سواء ،

فالتبيعة والوجود يجب أن يطهرا كلياً ؛  
ان العالم يجب أن يعاد تشكيله بواسطة النار ،  
مثل معدن في حوالة لاهبة .  
ان الشيطان يسجل بداية تاريخ العالم الجديد  
بواسطة الدينونة النارية الملقاة عليه .  
[ ص : ٢٠٦ ]

ان فارس الحياة قد اصاب المرمى . ان نزاع التسوية الوحيدة في الشعار  
الجبار لهذا الزمان من التطهير التام للطبيعة والوجود هو على وجه الدقة ان المعدن  
في الحوالة يحرق جسدا ونفسا ، يعني ان دمار تاريخ العالم الجديد هو التكوين  
الجديد للدينونة النارية للعالم ، او بكلمات أخرى ان الشيطان يتناول العالم في  
نيران البدايسة .

والآن الى صديقنا القديم الدب الاكبر . لقد سبق لنا ان اتينا على ذكر  
قصيدة Hilleriad . ان هذه القصيدة تبدأ بحقيقة عظيمة :

انتم ايها الناس الذين تنعمون بنعمة الله  
لا يمكنكم قط ان تتركوا كم يبدو العالم  
قاسيا في نظر الصلوة .

ان المرء لا يستطيع قط ان يتحرر [ ص : ٢٥٦ ] .

وان الدب الاكبر . بعد ان يلزمنا بالاستماع الى قصة الحزن الكاملة بادق  
تفاصيلها ، يسقط من جديد في « النفاق » :

الويل ، الويل لك ، يا العالم الشرير القاسي القلب -  
لتكن ملعونا الى الابد ! وانت ايضا ، ايها الذهب اللعين !  
فلقد كنت السبب في وقوع هذه الجريمة ؛  
لقد لمبت دورك ، انت ايها المحفظة الشيطانية !  
ان دماء الاطفال تقع على رأسك وحلك !

ان الحقيقة ينطق بها بغمي الذي هو فم شاعر ،  
واني لالقي بها في وجهك ، وانتظر  
ان تدق ساعة الثأر المنتظر !

[ ص : ٢٦٢ ] .

لا تحسبن أن الدب الأكبر يرتكب هنا عملا نبعث جراته على الهلع حين  
« يلقي الحقائق من فمه الذي هو فم شاعر في وجوه الناس » ! وعلى أية حال ،  
فليس ثمة داع للقلق ، ولا حاجة ان يرتجف المرء خوفا على كبده وعلى سلامته .  
ان الاغنياء لم يسيئوا للدب الأكبر كما انه لم يسيء اليهم . لكن من واجب المرء ،  
في رأيه ، اما ان يحصل على رأس هيلر المجوز مقطوعة واما :

عليك ان تنشر ارق العشب على الارض  
بكل عناية تحت رأس القاتل  
وهكذا - لنعمتك - بينما هو يغط في النوم  
ينسى الحب الذي حرّمته منه .  
وعندما يستيقظ يجب ان يكون حواليه  
مائتا قيثارة تمزف أعذب الالحان .  
وهكذا فان صرخات الاطفال الذين يموتون  
ان تخذش بعد الآن اذنه او تحطم قلبه .  
واكثر من ذلك من أجل الكفارة ،  
هذه الكفارة التي ستكون اروع ما يمكن للحب ان يستنبطه ،  
فلعل ذلك يحرك شعورك بالذنب ،  
ويحقق لك وجدانا مطمئنا .

[ ص : ٢٦٣ ] .

في الحقيقة ان تلك اسمى طبيعة جيدة بين كل الطبائع الجيدة ، الحقيقة  
الصميمية للاشتراكية الحقيقية ! « لنعمتك ! » ، « وجدان مطمئن ! » لقد أصبح  
الدب الأكبر صبيانيا ، وهذا هو يروي الاقاصيص للاطفال الصغار . ومهما يكن  
من أمر ، فمن المعروف انه لا يبرح « ينتظر ان تدق ساعة الثأر المنتظر » .

لكن « أغاني القبر » لأعظم مرحا أيضا من انشودة الهضاب . فأولا يشاهد دفن رجل فقير ويسمع عويل أرملة ، ومن ثم دفن شاب قتل في الحرب وقد كان العضد الوحيد لوالده المعجوز ، ومن ثم دفن طفل قتلته أمه ، وأخيرا دفن رجل غني . وأما شاهد ذلك كله ، فإنه يأخذ في التفكير ، وبأعجبا :

تصير رؤياي واضحة متألقة

وينفذ شعاعها الى القبر عميقا ؛ ( ص : ٢٨٥ ) .

ومن سوء الحظ أن هذا الشعاع لم يكن على ما يكفي من « الوضوح » كي ينفذ الى شعره « عميقا » .

وانكشفت لي اعماق الاسرار .

ومن جهة أخرى ، فإن ما انكشف للعالم أجمع ، الا وهو التفاهة الرهيبة لشعره ، قد ظل بالنسبة اليه « سرا » مغلقا . ولقد شاهد الدب النافذ البصيرة كيف « تجري أعظم المعجزات في لح البصر » ، أن اصابع الرجل الفقير قد تحولت الى مرجان وشعره الى حرير ، وبفضل ذلك حصلت أرملة على ثروة عظيمة . ومن قبر الجندي انطلقت السنة لهب التهمت قصر الملك ، كما أن زهرة تبنت من قبر الطفل نفذ أريجها الى الام في سجنها . اما الفني فقد اصبح بفضل تقمص الارواح افعى منح الدب الاكبر نفسه رضا خاصا حين جعل ابنه الاصفر يدوسها بقدميه ! وهكذا ، في نظر الدب الاكبر ، فاننا « سنبلغ الخلود جميعا مع ذلك » .

وفيما عدا ذلك ، فإن لدى دنبا بعض الشجاعة على أية حال . ففي الصفحة ٢٧٢ ، يتحدث « مصيبتة » بلهجة راعدة ؛ انه يتحدثها لانه :

في قلبي يجلس أسد جبار ،

مقدام ، قوي ، خفيف الحركة ،

ولا بد لك أن تكوني على حذر امام برائنه !

في الحقيقة ان الدب الاكبر « يستشعر الحنين الى القتال » و « لا يخاف الجراح » .

كتب بين كلون الثاني ونيسان ١٨٢٧ .

نشر للمرة الاولى من قبل مؤسسة الماركسية

الشيوعية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في

الاتحاد السوفياتي ،

بالانكليزية عام ١٩٢٢

وبالروسية عام ١٩٢٢

## اضافات





## فروض عن فيورباخ (٣١٢)

١

ان العيب الرئيسي للمادية السابقة كلها - بما فيها مادية فيورباخ - هو ان تصور الشيء ، الواقع ، العالم الحسي ، لا يتم فيها الا على صورة الموضوع او الحس ، وليس كفاعلية انسانية حية ، كممارسة ، ليس بصورة ذاتية . ولذا حصل ان المثالية طورت الجانب الفاعل ، بصورة متعارضة مع المادية ، لكن بصورة تجريدية فقط ، لان المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الواقعية الحسية بصفتها هذه . ان فيورباخ يريد اشياء حسية ، متميزة بصورة فعلية من اغراض الفكر ، لكنه لا يعتبر الفاعلية الانسانية ذاتها كفاعلية موضوعية . ولذا يعتبر في جوهر المسيحية النشاط النظري على انه النشاط الانساني الحقيقي الوحيد ، بينما يتصور الممارسة ويحددها في تظاهرها الشحيح جدا . وهذا هو السبب في انه لا يفهم اهمية الفاعلية ، الثورة ، الفاعلية العملية النقدية .

٢

ان مسألة ما اذا كان يمكن ان تنسب حقيقة موضوعية الى الفكر البشري ليست مسألة نظرية بل عملية . فالانسان يجب ان يثبت في الممارسة حقيقة فكره ، يعني واقعية هذا الفكر وقوته في هذا العالم وفي هذا العصر . ان الجدل بشأن واقعية او لا واقعية فكر ينزل عن الممارسة مسألة مفوسية صرفة .

٣

ان المذهب المادي القائل ان البشر نتاج الظروف والتربية ، وبالتالي ان البشر المتغيرين نتاج ظروف اخرى وتربية متغيرة ، ينسى ان البشر هم الذين يغيرون الظروف وانه من الامور الاساسية تربية المربي نفسه . ولذا ينتهي هذا المذهب بالضرورة الى تقسيم المجتمع الى جزئين يعلو احدهما على المجتمع ( عند روبرت اوين على سبيل المثال ) .

ان التوافق بين تغير الظروف وبين تغير الفاعلية الانسانية لا يمكن تصويره وفهمه بصورة عقلانية الا من حيث هو ممارسة **ثورية** .

## I

ينطلق فيورباخ من حقيقة الاغتراب الذاتي الديني ، من ازدواج العالم الى عالم ديني وهمي وعالم واقعي . وان عاله يستقيم في ارجاع العالم الديني الى اساسه الزمني . فهو لا يرى انه لا بد ، وقد انجز هذا العمل ، من القيام بالشيء الرئيسي بعد . حقيقة أن الاساس الزمني يفصل عن ذاته ويستقر في السحب ، مشكلا ميدانا مستقلا ، لا يمكن تفسيرها الا بالتمزق والتناقض الباطنين لهذا الاساس الزمني . ولذا فانه من الواجب أولا فهم هذا الاساس الزمني في تناقضه ، ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التناقض . وهكذا ، على سبيل المثال ، بعد أن يتبين أن العائلة الارضية هي سر العائلة المقدسة ، فانه من الواجب نقد تلك العائلة في النظرية وتثويرها في الممارسة .

## ■

ان فيورباخ ، الذي لا يكتفي **بالفكر المجرد** ، يستنجد **بالحس الحسي** ، لكنه لا يعتبر العالم الحسي بمثابة فاعلية عقلية حسية انسانية .

## ٦

يحل فيورباخ الماهية الدينية في الماهية **الانسانية** . لكن ماهية الانسان ليست تجريدا لاصقا بكل فرد على حدة ، بل هي في واقعها جماع العلاقات الاجتماعية .

وان فيورباخ ، الذي لا يقدم على نقد هذه الماهية الواقعة ، ملزم بنتيجة ذلك:

١ - ان تجرد عن مجرى التاريخ وان يجعل من الروح الديني شيئا ثابتا ، قائما بذاته ، مفترضا الوجود السابق لفرد انساني مجرد ، **متعزل** .

٢ - وبالتالي ان يعتبر الماهية الانسانية بمثابة « نوع » فحسب ، من حيث هي عمومية باطنة خرساء تجمع بصورة **طبيعية** محضة بين افراد عديدين .

## V

وبنتيجة ذلك لا يرى فيورباخ ان « الروح الديني » هو نفسه **تتاج اجتماعي** ، وان الفرد المجرد الذي يطله ينتمي في واقع الامر الى شكل اجتماعي معين .

## ٨

ان الحياة الاجتماعية عملية بصورة جوهرية . وان جميع الاسرار التي تنحرف بالنظرية في اتجاه الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الانسانية وفي فهم هذه الممارسة .

## ٩

ان ارفع نقطة بلفتها المادية الحسية ، يعنى المادية التي لا تعتبر نشاط الحواس بمثابة فاعلية عملية ، هي مشاهدة افراد منزولين في «مجتمع مدني» .

## ١٠

ان وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع « المادي » . اما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع الانساني او الانسانية المشتركة .

## ١١

لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة ، لكن الامر الهام هو تحويله .

كتبت في ربيع ١٨٢٥ .

نشرها انتاج للمرة الاولى عام ١٨٩٨ في ملحق

الطبعة التمهيدية لكتاب لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة

اللاسيكية الالمانية .

وقد نشرت هنا وفقا لهذه الطبعة .

## كارل ماركس

### انشاء هيغل للقواهرية (٣١٤)

١ - الوعي الذاتي بدلا من الانسان . الذات - الموضوع .

٢ - ان الفوارق بين الاشياء غير هامة لان الجوهر يتصور على انه تمييز ذاتي او لان التمييز الذاتي ، القدرة على التمييز ، الفعالية الذهنية تعتبر بمثابة الشيء الاساسي . وبالتالي فان هيغل يقوم ، ضمن اطار التأمل ، بتمييزات تطرق بصورة فعلية على النقطة الحيوية .

٣ - انفاء الاغتراب يوحد مع انفاء الموضوعية ( وهو مظهر شرحه فيورباخ بصورة خاصة ) .

٤ - ان انفاء الموضوع التخيل ، الموضوع من حيث هو موضوع الوعي ، يوحد مع الانفاء الموضوعي الفعلي ، مع الفعل الحسي ، الممارسة والنشاط الواقعي بوصفه متميزا من التفكير . ( لا بد من شرحه بعد ) .

يقترح ان هذا النص كتب في كانون الثاني ١٩٤٥ .  
نشر لأول مرة باللاتينية عام ١٩٢٢ من قبل مؤسسة  
الاركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب  
الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

## كامل ملوكس

### مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة (٢١٥)

#### ١ - تاريخ اصل الدولة الحديثة او الثورة الفرنسية .

التصور الذاتي للمجال السياسي - يعتبر خطأ الدولة القديمة . موقف الثوريين من المجتمع المدني . جميع العناصر موجودة في شكل مزدوج ، بوصفها عناصر مدنية وبوصفها عناصر الدولة .

#### ٢ - اعلان حقوق الانسان وتشكيل الدولة . الحرية الفردية والسلطة العامة.

حرية ، مساواة ، وحدة . سيادة الشعب .

#### ٣ - الدولة والمجتمع المدني .

#### ٤ - الدولة التمثيلية والميثاق .

#### ٥ - تقسيم السلطة . السلطة التشريعية والتنفيذية .

#### ٦ - السلطة التشريعية والهيئات التشريعية ، النوادي السياسية .

#### ٧ - السلطة التنفيذية . المركزية والتراتب . المركزية والمدنية السياسية . النظام الفدرالي والصناعية . ادارة الدولة والحكومة المحلية .

#### ٨ - السلطة القضائية والقانون .

#### ٨ - القومية والشعب .

#### ٩ - الاحزاب السياسية .

#### ٩ - الاقتراع ، النضال في سبيل إلغاء الدولة والمجتمع البورجوازي .

كتب على الارجح في كانون الثاني ١٨٤٨ .

نشر للمرة الاولى بالفرنسية عام ١٩٢٢

من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة

المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي .

من دفتر ملاحظات كارل ماركس (٢١٦)

- الإنساني الإلهي في تناقضه مع الإنسان الإنساني النزعة .
- الوهم بشأن الدولة القديمة السائد خلال الثورة .
- « المفهوم » و « الجوهر » .
- التاريخ الثوري لأصل الدولة الحديثة .

• كتب في ديبج ١٨٤٥ .

نشر للمرة الأولى بالألمانية عام ١٩٢٢ من قبل  
مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية  
للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

## كسارل ماركس

من مخطوطة « ل. فيورباخ » ( ١٨٤٧ )

تأثير تقسيم العمل على العلم .

دور **القمع** فيما يتعلق بالدولة ، والحق ، والاخلاق ، الخ .

[في] القانون يجب أن يمنع البورجوازيون أنفسهم تعبيرا عاما بالضبط لانهم يحكمون بوصفهم طبقة .

العلوم الطبيعية والتاريخ .

ليس ثمة تاريخ للسياسة والقانون والعلوم ، الخ ، للفن ، للدين ، الخ . ★

. . . . .

**لذا يقلب الايديولوجيون كل شيء راسا على عقب .**

رجال الدين ، والقانون ، والسياسة .

رجال القانون ، رجال السياسة ( رجال الدولة بصورة عامة ) ، رجال

الاخلاق ، رجال الدين .

بشأن هذا التقسيم الفرعي الايديولوجي ضمن طبقة : ١ - **يتخذ المنصب وجودا مستقلا بفضل تقسيم العمل** . كل امرئ يحسب ان حرفته هي الحرفة الحقيقية . وان طبيعة حرفتهم بالذات تجعلهم يستقون بصورة اسهل فريسة الاوهام المتعلقة بالعلاقة بين حرفتهم والواقع . في شعورهم ، في الفقه ، في السياسة ، الخ ، تصبح العلاقات مفاهيم طالما أنهم لا يرتفعون فوق هذه العلاقات ، كما ان مفاهيم العلاقات أيضا تصبح مفاهيم ثابتة في أذهانهم . ومثال ذلك ان القاضي يطبق القانون ، وبالتالي فانه يعتبر التشريع القوة المحركة الفاعلة والفعلية . الاحترام لبضاعته ، لان حرفتهم تتعامل مع الاغراض العامة .

★ [ ملاحظة هامشية بقلم ماركس : ] « الجماعة » كما تبدو في العولة القديمة ، في النظام الانطاعي ، وفي الملكية المطلقة ، هذا الرباط يقابله بصورة خاصة المفاهيم الدينية ( الكاثوليكية ) .

فكرة العدالة . فكرة الدولة . ان الموضوع يقلب رأسا على عقب في الوعي  
المادي .

. . . . .

الدين هو منذ البداية وعي الصعود التسمي ، [ المولد ] من ضرورة واقعية .

. . . . .

هذا بصورة أكثر شعبية .

. . . . .

العرف ، فيما يتعلق بالقانون ، بالدين ، الخ .

. . . . .

ان الافراد قد انطلقوا على النوام ، وهم ينطلقون على الدوام ، من انفسهم .  
ان علاقاتهم هي علاقات حياتهم الواقعية . كيف يحدث ان علاقاتهم تتخذ وجودا  
مستقلا ضدهم ؟ وان قوى حياتهم الخاصة تسيطر عليهم ؟  
باختصار ، تقسيم العمل ، الذي يتوقف مستواه على تطور القوة الانتاجية  
في أي وقت معين .

الملكية الجماعية

الملكية المقاربة ، القطاعية ، الحديثة .

ملكية المراتب . الملكية المانيفاكتورية . الرأسمال الصناعي .

كتب في ١٨٤٥ أو ١٨٤٦ .

نشر للمرة الاولى عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة

المركزية اللينينية التابعة للجنة المركزية

للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .



(أ) ان فلسفة فيورباخ بأسرها تعود الى : ١ - الفلسفة الطبيعية - المبدأ الانفعالية للطبيعة والسجود المختلط أمام روعتها وجبروتها . ٢ - الانثروبولوجيا ، الا وهي : ٢ - الفيزيولوجيا ، حيث لا يضاف أي شيء جديد الى ما سبق فقالة المادي عن وحدة الجسد والروح ، لكنه يقال بصورة أقل آلية وبمزيد من الحيوية . ب - البيسيكولوجيا التي ترجع الى قصائد حماسية تمجد الحب ، معادلة لمبدأ الطبيعة ، وفيما عدا ذلك فلا شيء جديد . ٣ - الاخلاق ، المطلب بالارتفاع في الحياة الى مفهوم « الانسان » ، **العجز الموضوع موضع الفعل** (أ) . قارن الفقرة ٥٤ ، ص ٨١ : « ان الموقف الخلقي والعقلاني الذي يتخذه الانسان حيال معدته يستقيم في معاملة هذه المعدة ليس على اعتبارها شيئاً حيوانياً ، بل على اعتبارها شيئاً انسانياً » . الفقرة ٦١ : « الانسان ... من حيث هو كائن أخلاقي » وكل الحديث عن الاخلاقية في **جوهر المسيحية** .

. . . . .

(ب) ان حقيقة ان البشر لا يستطيعون في المرحلة الحاضرة من التطور أن يلبوا حاجاتهم الا ضمن المجتمع ، وان البشر على أية حال ، منذ البداية ، منذ وجودهم ، قد احتاجوا بعضهم ، وما كانوا يستطيعون ان يطوروا حاجاتهم وقدراتهم الا بالتشارك فيما بينهم ، هذه الحقيقة يعبر عنها فيورباخ كما يلي :

« الانسان المنزول بعد ذاته لا يملك **جوهر الانسان في ذاته** » ، « ان **جوهر الانسان** لا وجود له الا في الجماعة ، في **وحدة الانسان والانسان** ، وهي وحدة انما تتوقف على أية حال على **واقعية الفارق** بين انا وانت . ان الانسان بعد ذاته هو الانسان (بالمعنى العادي) ، أما الانسان و الانسان ، وحدة **انا وانت** ، فهي الله » ( يعني الانسان بالمعنى فوق العادي ) ( الفقرتان ٦١ و ٦٢ ، ص ٨٣ )

لقد بلغت الفلسفة نقطة حيث الحقيقة المتذلة لاحتمية التعامل بين الكائنات البشرية - وهي حقيقة ما كان يمكن دون معرفتها للجيل الثاني الذي شاهد النور في يوم من الايام أن يوجد قط ، حقيقة متضمنة بصورة مسبقة في الفارق الجنسي - تقدمها الفلسفة في ختام تطورها التام على اعتبارها النتيجة العظمى .. والاكثر من

(١) impuissance mise en action ، بالفرنسية في النص الاصل .

ذلك أنها تقدمها في الصورة السرية « لوحدة أنا وانت » . ولقد كانت هذه العبارة تصبح مستحيلة كليا لو أن فيورباخ لم يفكر بصورة رئيسية (١) في العملية الجنسية، في عملية الزواج ، في جماعة أنا وانت\* . ويقدر ما تصحح جماعيته واقعا ، فإنها مقصورة على العملية الجنسية وعلى التوصل الى فهم للانكار والقضايا الفلسفية، « الجدل الحقيقي » ، الفقرة ٦٤ ، الحوار ، على « انجاب الإنسان ، الإنسان الروحي والجسدي على حد سواء » ( ص : ٦٧ ) . وليس ثمة ذكر لما يفعله في وقت لاحق هذا الإنسان المنجب ، باستثناء أنه « ينجب الإنسان » من جديد « روحيا » و « جسديا » . أن فيورباخ لا يعرف إلا التعامل بين كائنين ،

« حقيقة أنه ليس ثمة كائن هو كائن حقيقي وكامل ومطلق من تلقاء ذاته ، وأن الحقيقة والكمال إنما هما التقاء وحدة كائنين يكونان متساويين بصورة جوهرية » ( ص : ٨٣ ، ٨٤ ) .

. . . . .

ج) إذا مطلع فلسفة المستقبل تبين في الخال الفارق بيننا وبينه :

الفقرة ١ : « كانت مهمة العصور الحديثة تحقيق الله وتأنيسه ، تحويل اللاهوت وانحلاله في الانتروبولوجيا . « هامش : » أن انكار اللاهوت هو جوهر العصور الحديثة » . ( فلسفة المستقبل ، ص : ٢٣ ) .

. . . . .

د) أن التمييز الذي ينشئه فيورباخ بين الكاثوليكية والبروتستانتية في الفقرة ٢ - الكاثوليكية : « اللاهوت » « يعنى بما هو الله في ذاته » ، وعندها « اتجاه الى التأمل والحدس » ؛ البروتستانتية مجرد علم للمسيح ، وهي تدع الله لنفسه والتأمل والحدس للفلسفة - هذا التمييز ليس سوى تقسيم للعمل نشأ من الحاجات الخاصة بعلم غير ناضج . وأن فيورباخ ليفسر البروتستانتية من مجرد هذه الحاجة ضمن اللاهوت ، وبناء عليه يعقب ذلك بصورة طبيعية تاريخ مستقل للفلسفة .

. . . . .

(١) باليونانية في النص الاصلى .

\* ذلك أنه ما دام الكائن الانساني = دماغ + قلب ، ولا بد من اثنين كي يمثل الكائن الانساني ، أحدهما يتصرف بوصفه الدماغ ، والاخر بوصفه القلب في تعاملهما - الرجل والمرأة . والا يكون من المحال أن نفهم الحب في أن شخصين أكثر انسانية من شخص واحد . فرد القديس سيمعان ( ملاحظة من أنجلز ) .

هـ) « ليس الوجود مفهوما عاما يمكن فصله عن الأشياء . انه يشكل وحدة مع الأشياء التي توجد ... ان الوجود موضع الماهية . ان ماهيتي هي وجودي . ان السمكة هي في الماء ، لكن ماهيتها لا يمكن ان تنفصل عن هذا الوجود . بل ان اللمة نفسها توحد الوجود والماهية . ولا ينفصل الوجود عن الماهية الا في الحياة الانسانية - ولكن في حالات استثنائية وبالنسبة فقط ، فقد يحدث الا تكون ماهية شخص ما في المكان حيث هو موجود ، لكن نفسه لا تكون حقا ، من جراء هذا التقسيم بالضبط ، في المكان حيث يكون جسده موجودا فعليا . انك لا تكون الا حيث يكون قلبك . بيد ان جميع الأشياء - فيما عدا الحالات الشاذة - هي سيدة بان تكون في المكان حيث هي كائنة ، وهي سيدة بان تكون ما هي كائنة عليه » ( ص : ٤٧ ) .

ذلك مديح رائع للاوضاع القائمة . حالات استثنائية ، وفيما عدا بعض الحالات الشاذة ، فانك سيد حين تكون في الساعة من العمر بان تصبح بوابا في منجم للفحم وبان تظل وحيدا في الظلام اربع عشرة ساعة في اليوم ، وبما ان ذلك هو وجودك ، فانه بالتالي ماهيتك ايضا . وان الشيء نفسه ينطبق على أية قطعة من آلة ذاتية الحركة . ان « ماهيتك » ان تكون خاضعا لفرع من العمل . راجع **جوهر الايمان** (٢١٩) ، ص : ١١ ، « الجوع غير المشبع » ، هذه [ ... ]

. . . . .

و) الفقرة ٤٨ ، ص : ٧٢ : « الزمن هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن دون تناقض من جمع القرارات المتعارضة او المتناقضة في كائن واحد . وينطبق هذا على الكائنات الحية في جميع الاحداث . ولا ينكشف التناقض الا بهذه الطريقة وحدها - هنا ، مثلا ، في الانسان - ان هذا القرار ، هذا العزم ، يسودني ويشغلني ، ومن بعد قرار مختلف كل الاختلاف وعلى طريقي تقيض مع القرار السابق » .

و يصف فيورباخ هذا على انه ١ - تناقض ، ٢ - جمع بين المتناقضات ، و ٣ - يزعم ان الزمن يفعل ذلك . وبالفعل الزمن « المليء » بالاحداث ، لكن الزمن الثابت ، وليس ذلك الزمن الذي يحدث . ان الموضوعه ترجع الى تقرير ان التغيرات غير ممكنة الا في سياق الزمن .

كتب على الاصح في تشرين الاول ١٨٤٦ .  
نشر للمرة الاولى بالالمانية عام ١٩٢٢ من قبل  
مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة  
المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .

## رد على النقد المعتاد

لبرونو بوير (١٩٢٠)

**بروكسل ، ٢٠ تشرين الثاني . في مجلة ويفان الفصلية ، المجلد الثالث ،**  
ص: ١٢٨ ، يتمم برونو بوير ببضع كلمات رداعلى **العائلة المقدسة ، أو نقد النقد النقدي** ،  
١٨٤٥ ، بقلم **انجيز وماركس** . ويعلم **برونو بوير** ، في البداية ، ان **انجيز وماركس**  
اساءا فهمه ؛ وانه ليردد بسفاجة خرقاء عباراته القديمة المتبجحة ، التي احييت هباء  
منذ زمن طويل ، ويأسف لان هذين المؤلفين لا يعرفان شعاراته بشأن « النضال  
الدائم والنصر ، والدمار والخلق المتصلين للنقد » ، ومزاعمه بان النقد هو « القوة  
التاريخية الوحيدة » وان « النقد وحده قد سحق الدين بمجموعه والدولة  
التاريخية الوحيدة » وان « النقد والنقد وحده قد سحق الدين بمجموعه والدولة  
في تظاهراتها المختلفة » ، وان « النقد قد عمل ولا يبرح بعمل » ، وغير ذلك من  
في رده برهاناً جديداً وبارزاً على « **كيف عمل النقد ولا يبرح بعمل** » . ذلك أن  
الناقد « الكادح » يرى انه من الافضل **لغرضه** الا يجعل الكتاب الذي حرره  
**ماركس وانجيز** موضوعاً لهتافاته واستشاداته ، بل **نقدنا لهذا الكتاب** تانها  
ولتبسنا نشرته مجلة **الركب البخاري الويستفالي** ( عدد ايار ، ص : ٢٠٨ ) - وهي  
حيلة ذنيئة يخفيها عن القارئ بحلر نقدي .

وفيما ينسخ **بوير** عن **الركب البخاري** ، فانه يقطع « **عمله الشاق** » بمجرد  
هزات وحيدة المقطع ، لكن عظمة المفزى ، من كتفيه . ان النقد النقدي يقتصر على  
هز كتفيه طالما ان ليس لديه مزيد من القول : انه يجسد الخلاص في **ثوحي الكتف**  
رغماً عن كراهيته **العصية** ، التي لا يستطيع ان يتصورها الا في صورة « **عصا** » ،  
( انظر **مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٣٠ ) ، هذه الاداة من اجل معاقبة عريه  
اللاهوتي .

ان الناقد الويستفالي ، في اندفاعه السطحي ، يقدم خلاصة مضحكة  
تفاير كليا الكتاب الذي ينتقده . وان الناقد « **الكادح** » ينسخ اختلاقات الناقد  
الادبي ، وبلصقها بـ **انجيز وماركس** ، ويهتف ظافراً بالجمهور غير النقدي - الذي  
يسحقه بعين واحدة ، بينما يدعو بالعين الاخرى متملقاً كي يقترب منه - **انظر ،**  
**هؤلاء هم خصومي !**

فلنضع الآن جنباً الى جنب كلمات هذه الوثائق .

ان الناقد الادبي يكتب في **الركب البخاري الويستفالي** :

« كيما يقتل اليهود فانه » ( **برونو بوير** ) يحولهم الى لاهوتين ، ، وبحول

مشكلة التحرر السياسي الى مشكلة التحرر الانساني ؛ وكما يحق **هيغل** فانه يحوله الى **الهر هترك** ؛ وكما يتخلص من الثورة الفرنسية والشيوعية وفيرباخ فانه يهتف « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » ومرة أخرى « الجمهور ، الجمهور ، الجمهور ! » وبصلبه لمجد الروح الذي هو النقد ، التجسيد الحقيقي للفكرة المطلقة في برونو من شارلو تنبورغ « ( المركب البخاري الوستفالي ، العدد الاول ، ص : ٢١٢ )

وان الناقد « الكادح » يكتب ان

« ناقد النقد النقدي » يصبح « آخر الامر صبياناً » ، « ويمثل دور المهرج على المسرح الشعبي » و « يريدنا أن نصدق » ، « مؤكداً بكل جدية ان برونو بوير كما يقتل اليهود » ، الخ - ومن ثم يرد بصورة حربية كامل المقطع من المركب البخاري الوستفالي الذي لا جود له في أي مكان من المائدة المقدسة ( مجلة ويفان الفصلية ، ص : ١٤٢ ) .

قارن ذلك بموقف النقد النقدي من المسألة اليهودية ومن التحرر السياسي في المائدة المقدسة ، بصورة متفرقة في الصفحات ١٦٣ - ١٨٥ ، وبشأن موقفه من الثورة الفرنسية راجع الصفحات ١٨٥ - ١٩٥ ، وبشأن موقفه من الاشتراكية والشيوعية راجع الصفحات ٢٢ - ٧٤ ، والصفحة ٢١١ وما يليها ، والصفحات ٢٤٣ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد شتاين ، الصفحات ٢٥٨ - ٣٣٣ . وبشأن موقف النقد النقدي من **هيغل** انظر : « سر الانشاء التأملي » والشرح التالي في الصفحة ٧٩ وما يليها ، وكذلك الصفحات ١٢١ - ٢٤٣ ، ٢٤٤ - ٢٤٤ ، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف امير جيرولد - ٣٠٨ ؛ اما عن موقف النقد النقدي من **فيورباخ** فانظر الصفحات ١٩٨ - ١٤١ ، وأخيراً عن نتيجة واتجاه القتال النقدي ضد الثورة الفرنسية والمادية والاشتراكية فانظر الصفحات ٢١٤ - ٢١٥ .

ان هذه المقاطع تبين ان الناقد الادبي الوستفالي ، الذي يشوه الحجج كلياً ويسيء فهمها بصورة تبعث على الضحك ، لا يعطي الا خلاصة متخيلة ، وان الناقد « النقي » و « الكادح » ، برشاقة « خلاقة ومدمرة » ، يستبدل الخلاصة بالاصل . وأكثر من ذلك .

[ على ] « تمجيده الذاتي السخيف » ( المقصود برونو بوير ) « الذي يسعى فيه لان يثبت انه حيثما كان فيما مضى عبداً لاهام الجمهور فان هذه العبودية لم تكن الا مجرد قناع ضروري للنقد ، يرد **ماركس** بعرض

تقديم **المبحث المدرسي الصغير التالي** : لماذا يجب ان يكون **الهر برونو**  
 بوير الشخص الوحيد الذي يجب ان يبرهن على حمل **العداء مريم** «  
 ( الخ ، الخ ، **الركب البخاري** ، ص : ٢١٣ ) .

الناقد « الكادح » :

« انه » ( ناقد النقد النقدي ) « **يريدنا ان نصدق** ، وفي النهاية يصدق  
 هو نفسه حيلته ، انه حيثما كان **بوير** فيما مضى عبداً **لاوهام الجمهور** ،  
 فانه يحب ان يقدم هذه العبودية على انها مجرد قناع ضروري للنقد  
 وليس على النقيض من ذلك على انها نتيجة التطور الضروري للنقد ؛  
**ورداً على هذا « التمجيد الذاتي السخيف »** يقدم اذن **المبحث المدرسي**  
**الصغير التالي** : « لماذا يجب ان يكون **الهر برونو بوير** » ( الخ ، الخ ،  
**مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٤٢ - ١١٣ ) .

لسوف يجد القارئ في **المقالة الخامسة** ، ص : ١٥٠ - ١٦٣ ، قسماً خاصاً  
 عن **المدح الذاتي لبرونو بوير** ، لكن شيئاً لم يكتب هناك لسوء الحظ عن **المبحث**  
**المدرسي الصغير** الذي لم يقدم اذن ، في حال من الاحوال ، كرد على المدح الذاتي  
**لبرونو بوير** ، كما يكتب الناقد الادبي **الويستفالي** ؛ وينسخ **برونو بوير** عنه بكل  
 لهفة ذلك : بل يحشر بعض الكلمات بين **فواصل مقبولة** على افتراض انها مقتطفة من  
**المقالة الخامسة** . ان ذكر **المبحث الصغير** يرد في قسم اخر وفي سياق مختلف ( انظر  
**المقالة الخامسة** ، ص : ١٦٤ و ١٦٥ ) . واما ما يعنيه هذا **المبحث** هناك ، فهذا ما  
 يستطيع القارئ ان يتبينه من تلقاء نفسه ويجب مرة اخرى بالكر « **النقي** »  
 « **لناقد الكادح** » .

وختاماً يهتف **الناقد « الكادح »** :

« ان هذه » ( ويقصد المقتطفات التي استعارها **برونو بوير** من **الركب**  
**البخاري الويستفالي** ونسبها الى مؤلفي **المقالة الخامسة** ) « قد الزمت  
 طبعاً **برونو بوير** بالصمت وردت النقد الى شعوره . وعلى **العكس من**  
**ذلك** ، فان **ماركس** قد قدم الينا مشهداً اذ لعب هو نفسه في اخر الامر  
 دور الممثل الهزلي **المسلي** » ( **مجلة ويفان الفصلية** ، ص : ١٤٣ )

وكما يفهم المرء هذه « **على العكس من ذلك** » ، فلا بد له ان يعرف ان **الناقد**  
**الادبي الويستفالي** ، الذي يعمل **برونو بوير** لحسابه **كتاسخ** ، يطلي على كتابه  
 « **النقدي والكادح** » :

« ان المأساة التاريخية العالمية » ( يعني قتال نقد بوير ضد الجمهور )  
« قد تفسخت كلياً الى مجرد تمثيلية مسلية جداً » ( الركب البخاري  
الويستفالي ، ص : ٢١٢ ) .

ان الناسخ سيء الحظ يقفز هنا واقفا على قدميه : ان تدوين الحكم الصادر  
ضده لامر يتجاوز قواه . ويهتف مقاطعاً املاء الناقد الادبي الويستفالي : « على  
العكس من ذلك ... ان ماركس ... هو الممثل السلي جداً » ، ويمسح المرق  
البارد عن جبينه .

ان برونو بوير ، بلجونه الى الاحتيال الاخرق، الى الخداع الدنيء موضع الرثاء  
قد اثبت في آخر تحليل حكم الاعداء الذي اصدره بحقه انجز وماركس في المائتة  
القدسة .

نشر في مجلة المجتمع

العدد السابع ، كانون الثاني ١٨٢٦ .





معارف



## هوامش

- ١ - يسم ماركس بالتالي موقف فيورباخ وبرونو بوير وشترنر - ص : ١٩ .
- ٢ - يتضمن مخطوط **الأيديولوجية الألمانية** مقاطع عديدة تالفة . ولقد عمد الناشرون الروس ، كلما كان ذلك ممكنا ، الى تصويب الفقرة او الكلمة اللتين جعلهما التلف غير مقروءتين، وفي هذه الحال وضعت هذه التصويبات بين أقواس كبيرة . وفيما عدا ذلك، فان في المخطوط ملحوظات هامشية من المؤلفين ومقاطع مشطوبة بصورة عمودية ، وقد اوردت جميعا في الهوامش في اسفل الصفحات - ص : ٢٠ .
- ٣ - شتراوس ، دافيد فريدريك ( ١٨٠٨ - ١٨٧١ ) - فيلسوف الماني حمل كتابه **حياة يسوع** الشهرة اليه - ص : ٢١ .
- ٤ - من المعروف أن قادة اسكندر المقدوني خاضوا ، بعد وفاته ، صراعا محموما في سبيل السلطة انتهى الى انقسام امبراطورية الاسكندر الى دول عديدة - ص : ٢١ .
- ان كلمة « Verkehr » نستعمل في **الأيديولوجية الألمانية** بمعنى واسع جدا يتناول التعامل المادي والروحي للأفراد المنفصلين والجماعات الاجتماعية والبلدان الكاملة . وقد ترجمها ماركس نفسه بكلمة التعامل ( commerce ) في احدى رسائله الى أنينكوف . وبين ماركس وانجلز ان التعامل المادي ، وقبل كل شيء تعامل البشر في عملية الانتاج ، هو أساس جميع اشكال التعامل الاخرى .
- وان عبارات « Verkehrsform » « شكل التعامل » و « Verkehrsweisen » ( نمط التعامل ) و « Verkehrsverhältnisse » ( علاقات أو شروط التعامل ) التي تصادفها في **الأيديولوجية الألمانية** تعبر بالنسبة الى ماركس وانجلز عن مفهوم « علاقات الانتاج » الذي كان يتكون في ذهنهما في تلك الفترة - ص : ٢٥ .
- ٦ - ان عبارة « Stamm » التي نترجمها هنا بكلمة « قبيلة » قد لعبت دورا في المؤلفات التاريخية المكتوبة في الاربعينات من القرن الماضي أعظم بما لا يقاس منه في الوقت الحاضر . وكانت تستخدم للدلالة على جماعة من الناس تنحدر من جد مشترك وتشتمل على المفهومين الحديثين « للجنس »

و « القبيلة » . وكان لويس هنري مورغان أول من حدد وميز عِلْمَيْن المفهومين في المجتمع القديم ، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري مسن التوحش عبر الهمجية الى الحضارة ، لندن ١٨٧٧ . ان هذا العالم الاميركي البارز قد كان سباقا الى بيان أهمية الجانس من حيث هو نواة النظام المشاعي البدائي ، وبذلك وضع الاسس العلمية من اجل تاريخ المجتمع القديم ككل واحد . ومن المعروف ان انجلز استخلص النتائج العامة من اكتشافات مورغان وقام بتحليل جامع لمعنى مفهومي « الجانس » و « القبيلة » في كتابه اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (١٨٨٤) ص ٢٦ .

٧ - ليسينوس ا حوالي ٣٥ قبل عصرنا : خطيب شعبي تتر مع سيكستوس عام ٣٦٧ قوانين في مصلحة العامين . وبموجب هذه النصوص لا يحق لاي مواطن روماني ان يملك أكثر من ٥٠٠ جوجر ( حوالي ١٢٥ هكتارا ) من ملكية النولة ( Ager Publicus ) . وبعد عام ٣٦٧ هذا « الجوع الى الارض » لدى العامين حتى درجة ما يفضل الفتوحات العسكرية . فقد تقاسموا قسما من الاراضي التي تم الاستيلاء عليها بهذه الطريقة - ص : ٢٨ .

٨ - الاشارة الى بوير ، الذي كان يبني تزعم مدرسة فلسفية « نقدية » . - ص : ٤٢ .

٩ - ( الحوليات الالمانية الفرنسية ) - Deutsch - Franzosische jahrbucher -

مجلة أصدرها كارل ماركس وارنولد روج وكانت تصدر باللغة الالمانية في باريس . ولم يظهر منها الا العدد الاول ، وهو عدد مضاعف (في شباط ١٨٤٤) وكان يشتمل على مقالتين بقلم كارل ماركس - « في المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل . مدخل » - ومقالتين بقلم فريدريك أنجلز - « موجز نقد الاقتصاد السياسي » و « مركز بريطانيا : الماضي والحاضر ، بقلم توماس كارليل ، لندن ١٨٤٣ » . وان هذه المؤلفات تسجل الانتقال النهائي لماركس وانجلز الى المادية والشيوعية . وقد توقفت المجلة عن الصدور بسبب خلافات الراي بين ماركس وروج الذي كان بورجوازياراديكاليا .

اما العائلة المقدسة ، أو نقد النقد النقدي . ضد برونو بوير وشركاه ، فهو المؤلف الاول المشترك بين كارل ماركس وفريدريك أنجلز . وقد صدرت ترجمته العربية مؤخرا عن دار دمشق . - ص : ٤٢ .

١٠ - عنوان مختصر لمجلة واحدة أصدرها الهيفليون الشباب من ١٨٣٨ حتى ١٨٤٣ في شكل ورقات يومية . ولقد كان عنوانها من كانون الثاني ١٨٣٨ حتى حزيران ١٨٤١

**Halbische Jahrbucher fur deutsche Wissenschaft und Kunst**

( **حوليات هال للعلم والفن الألمانيين** ) تحت ادارة أرنولد دوج وتيونور ابتكرير . ولما تعرضت لخطر الحظر في بروسيا ، هاجرت الى الساكس وانخلدت في تموز ١٨٤١ عنوان :

**Deutsche Jahrbucher fur Wissenschaft und Kunst**

( **الحوليات الألمانية للعلم والفن** ) . لكن الحكومة حظرت في كانون الثاني ١٨٤٣ صدور المجلة ، وهو الحظر الذي شمل ألمانيا بكاملها بأمر البرونستاغ - ص : ٥٣ .

١١ - برونو بوير :

**Geschichte der Politik, Cultur und Aufklarung des achtzehnten jahrhunderts**

( **تاريخ السياسة والثقافة والانوار في القرن الثامن عشر** ) .

شارلوكنتبورغ ١٨٤٣ - ١٨٤٥ ، المجلد الاول . - ص : ٥٣ .

١٢ - نشيد قومي لنقولا بيكر . **الراين الألماني** ، وقد وضع عام ١٨٤٠ ، واستفله القوميون الألمان . ولقد اثار رددين مختلفين ، احدهما وطني متزمت من جانب بوسيه ، والآخر مسالم من جانب لامرتين - ص : ٥٣ .

١٣ - فينيدي جاكوب ( ١٨٠٥ - ١٨٧١ ) : صحافي سياسي ألماني يساري . - ص : ٥٣ .

١٤ - **مجلة ويغان الفصلية** ، وهي مجلة للهيفلين الشباب أصدرها في لايبزغ من عام ١٨٤٤ حتى ١٨٤٥ أوتو ويغان . وقد كتب فيوريخاخ في المجلد الثاني منها مقالة ناظر فيها ضد شترنر وكان عنوانها « **في جوهر المسيحية بالمقارنة مع الاوحد وخاصة** » . ومن المعروف ان الكتاب الاول من تأليف فيوريخاخ والكتاب الثاني من تأليف شترنر . - ص : ٥٣ .

١٥ - كتاب لفيوريخاخ :

**Grundsätze der philosophie der Zukunft**

( **مبادئ فلسفة المستقبل** ) ، زورخ وونترور ، ١٨٤٣ . - ص : ٥٤ .

١٦ - منظمة انكليزية للمبادلة الحرة تأسست في مانشستر عام ١٨٢٨ من قبل كولبرن وبرابن ، وكان غرضها إلغاء الضرائب على استيراد القمح . وكانت تناضل ضد الملاكين العقاريين الذين كانوا يناضلون من جانبهم للإبقاء على هذه الضرائب ، وكانت تخضع لتحريض بعض الصناعيين الذين كانوا يتوقعون أن يؤدي الاستيراد الحر للقمح الى انخفاض سعر الخبز والاجور . وقد حققت المنظمة مطالبها عام ١٨٤٦ - ص : ٦١ .

١٧ - قوانين اصدرها كرومويل عام ١٦٥١ ، وقد تجددت فيما بعد ، وكانت تنص على أن معظم البضائع المستوردة من أوروبا وروسيا وتركيا لا يجوز نقلها الا بواسطة سفن انكليزية أو سفن البلدان المصدرة ، كما أن المساحة على طول الشواطئ الانكليزية يجب أن تكون محصورة بالزوارق الانكليزية . وان هذه القوانين ، التي كان الغرض منها تشجيع البحرية الانكليزية ، قد كانت موجهة ضد هولندا بصورة رئيسية ، وقد ألغيت من عام ١٧٥٣ حتى ١٨٥٤ - ص : ٦٩ .

١٨ - كانت هذه الضرائب التفاضلية تفرض رسوما مختلفة على نفس البضاعة وفقا لمصدرها - ص : ٦٩ .

١٩ - جون ايكين ( ١٧٤٧ - ١٨٢٢ ) : طبيب انكليزي كان مؤرخا في الوقت نفسه - ص : ٧٠ .

٢٠ - اسحق نيتو ( ١٧١٥ - ١٧٨٧ ) : تاجر واقتصادي هولندي ، والشواهد الواردة بالفرنسية في النص مأخوذة من « رسالة عن غير التجارة » الواردة في كتابه **مبحث التداول والائتمان** ، امستردام ، ١٧٧١ - ص : ٧٠ .

٢١ - كان ماركس وانجلز يعرفان آدم سميث في ذلك الحين من الترجمة الفرنسية *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*

( بحث في طبيعة واسباب ثروة الأمم ) ص : ٧١

٢٢ - *Du Contrat Social* ، وهو المؤلف الشهير لجان جاك روسو . - ص : ٧٧ .

٢٣ - سيسموندي ( ١٧٧٣ - ١٨٤٢ ) : اقتصادي سويسري ، ناقد للراسمالية من وجهة نظر بورجوازية صغيرة . أما شيريو لينير ( ١٧٩٧ - ١٨٦٩ ) فهو أحد تلامذة سيسموندي ، وقد مزج افكار استاذة بآراء مستثمارة من ريكاردو . - ص : ٨١ .

٢٤ - مدينة ايطالية تقع جنوبي نابولي ، وكانت في القرنين العاشر والحادي عشر مرفأ مزدهرا ، وقد تبنّت إيطاليا بأسرها قانونها البحري . - ص : ٨٧ .

٢٥ - اشارة ساخرة الى أن مؤلفات « الابوين الكنائسيين » بوير وشترنر ، اللذين سيعمد ماركس وانجلز الى تقديمهما من الآن فصاعدا ، قد نشرت عند ويغان في لايبزغ . أن **الايدولوجية الألمانية** ستتخذ ابتداء من هنا شكل تطبيق على النصوص ، ومن هنا كانت كثرة الاستشهادات بالقدّيس برونو ( بوير ) والقدّيس ماكس ( شترنر ) . - ص : ٨٩ .

٢٦ - لوحة شهيرة لولهم فون كولباخ يعود تاريخها الى ١٨٣٤ - ١٨٣٧ تمثل المجابهة في الهواء بين ارواح المقاتلين الذين سقطوا في ساحات القتال الكاتالونية . - ص : ٨٩ .

٢٧ - Das Westphalische Dampfboot ، مجلة شهيرة كان يصدرها « الاشتراكي الحقيقي » اولتر لوننغ ، وقد صدرت من كانون الثاني ١٩٤٥ حتى كانون الاول ١٨٤٦ ، ومن ثم من كانون الثاني ١٨٤٧ حتى آذار ١٨٤٨ . وقد نشر في هذه المجلة ، عام ١٨٤٦ ، المقالة المغلفة من التوقيع التي تحمل عنوان « العائلة المقدسة او نقد النقد النقدي » ضد بوير وشركاه ، بقلم ف . انجلز و ك . ماركس ، فرتكفوت على المين ، ١٨٤٥ » . - ص : ٨٩ .

٢٨ - اشارة الى مقالة ماكس شترنر التي ظهرت في ١٨٤٨ في مجلة ويغان ، المجلد الثالث « Recensenten Stirner » [ « نقاد شترنر » ] . - ص : ٩٠ .

٢٩ - في النص Santa Casa ( البيت المقدس ) ، وهو اسم مركز قيادة محاكم التفتيش في مدريد . - ص : ٩٠ .

٣٠ - الدكتور غرازيانو من شخصيات المسرح الهزلي الإيطالي ، وهو نموذج العالم الكاذب . وينعت ماركس وانجلز ارنولد روج بهذا النعت في مناسبات عديدة . كما يسميانه أحيانا « الدكتور غرازيانو للعالم الألماني » . - ص : ٩٠ .

٣١ - المتصود من باب السخرية بالمجلد الثاني من مؤلف برونو بوير **القضية الصالحة للحرية وقضيتي الخاصة** مقالة عنوانها « خصائص لودفيغ فيورباخ » ظهرت في **مجلة ويغان الفصلية** ، ١٨٤٨ ، المجلد الثالث . - ص : ٩١ .

٣٢ - انظر مقالة برونو بوير : « لودفيغ فيورباخ » ، في Norddeutsche Blätter

١٨٤٢ ، الدفتر الرابع . وقد صدرت هذه المجلة في مجلدين ، الاول في ١٨٤٤ ، والثاني في ١٨٤٥ ، تحت عنوان **اسهامات في حملة النقد** . - ص : ٩١ .

٣٣ - الاشارة الى مؤلفات فيورباخ : **تلويخ الفلسفة الحديثة** . عرض وتحليل ونقد لفلسفة لينتز ، **ير بايلي** ؛ **اسهام في تاريخ الفلسفة والبشرية** ؛ **جوهر المسيحية** ؛ ومقالته « **اسهام في نقد الفلسفة الوضعية** » ، الذي نشر دون توقيع في **حولييات هال** عام ١٨٢٨ .

وتشير عبارة « **الفلسفة الوضعية** » هنا الى الاتجاه الديني والصوفي في الفلسفة الذي يمثلته ل.ه.ويس ، والشاب ج.غ. فخته ، و.أ.غونتر ، و.ف.بادر وف.و.شيلنغ خلال السنوات الاخيرة من حياته ، وكان هذا الاتجاه ينتقد فلسفة هيغل من اليمين . وكان « **الفلاسفة الوضعيون** » يسمون الى اخضاع الفلسفة للدين ، وينكرون امكانية المعرفة العقلانية ، وينظرون الى الوحي الالهي على انه مصدر المعرفة « **الوضعية** » وكانوا يسمون جميع الانظمة القائمة على المعرفة العقلانية انظمة سلبية . - ص : ٩١ .

٣٤ - **العائلة المقدسة** ، المؤلف الذي نشره ماركس وانجلز في نقد فلسفة النقد لبويسر وشركاه - ص : ٩٢ .

٣٥ - كانت منطقة اوريفون على الساحل الهاديء متنازعا عليها في ذلك الوقت بين الولايات المتحدة وبريطانيا . وقد حسم النزاع عام ١٨٤٦ ، فأعطى الجنوب الى الولايات المتحدة ، والشمال الى انكلترا ، وكان خط العرض ٤٥ هو الفاصل بينهما . - ص : ٩٢ .

٣٦ - اشارة الى مؤلفين لبرونو بوير : **نقد التاريخ الانجيلي لالانجيل** ، لايزغ ١٨٤١ ، **والمسيحية المنزلة** ، زورنغ ١٨٤٣ . - ص : ٩٣ .

٣٧ - المقصود كتاب هيغل **علم ظواهر الفكر** ، وقد صدر عام ١٨٠٧ . - ص : ٩٣ .

٣٨ - انظر الترجمة العربية لكتاب ماركس وانجلز ، **العائلة المقدسة** ، منشورات دار دمشق ، ص : ٩٣ .

٣٩ - انظر المصدر نفسه ، ص : ٩٣ .



- ٤٠ - اشارة الى المقالة المغفلة في مجلة **ويغان الفصلية** والمنونة «في حق الفرد المبرأ ؟ في المطالبة بنسخة من الحكم الصادر بحقه » ، ١٨٤٥ ، المجلد الرابع . - ص : ٩٥ .
- ٤١ - ان شاردن هو نوتي الجحيم ، وكان يتطلب رسماً لقاء نقل اشباح الموتى عبر نهر اشرون . - ص : ٩٦ .
- ٤٢ - انظر الترجمة العربية لكتاب **العائلة المقدسة** ، دار دمشق ، ص : ٩٧ .
- ٤٣ - ان الصفات « المضطربة ، الدفاقة ، المرتعشة » غير واردة في مقالة بوير ، وقد اضافها ماركس وانجلز اللذين استعارها من قصيدة شهيرة لشيبلر : **Der Taucher ، الفواصي** . - ص : ٩٩ .
- ٤٤ - اشارة الى مسرحية شيكسبير **الليلة الثانية عشرة** ، الفصل الثالث ، المشهد الثاني . وان الترجمة الالمانية لنص شيكسبير تقول **Gunst** ( معروف ) بدلا من **Kunst** ( فن ) . - ص : ١٠٠ .
- ٤٥ - انه جميع الشواهد التوراتية الواردة في الدفتر الثالث ، ص ٢٨ ، قد استشهد بها في **العائلة المقدسة** ( انظر الصفحة ١٩٠ من الترجمة العربية ) . اما **المجلة الادبية** ، وهي العنوان المختصر لمجلة **Allgemeine literatur-Zeitung** ( **المجلة الادبية العامة** ) ، فهي مجلة شهرية كان يصدرها الهيئتي الشاب برونو بوير في مدينة شارلتنبرغ من كانون الاول ١٨٤٣ حتى تشرين الاول ١٨٤٤ . - ص : ١٠٦ .
- ٤٧ - انظر **العائلة المقدسة** ، الترجمة العربية ، دار دمشق ، ص : ٨ - ١٧ . - ص : ١٠٥ .
- ٤٨ - « **المسائل الانكليزية المحلية** » - عنوان مقالة لفوشر نشرت في **المجلة الادبية** . وقد كرس ماركس وانجلز الفصل الثاني من **العائلة المقدسة** لنقد فوشر . - ص : ١٠٥ .
- ٤٩ - اشارة الى نزاع نشب بين كارل نوفريك وكلية الفلسفة في برلين . راجع الفصل الثالث من **العائلة المقدسة** . - ص : ١٠٥ .
- ٥٠ - انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** ، ص : ١٥٠ - ١٥١ . - ص : ١٠٦ .

- ٥١ - مقتطفات من مقالة برونو التي صدرت مغلفة من التوقيع في الدفتر الرابع من **المجلة الأدبية بعنوان « أعمال حديثة عن المسألة اليهودية »** . ص : ١٠٦ .
- ٥٢ - مقتطفات من مقالة لبرونو بدون توقيع في **المجلة الأدبية بعنوان « ما هو غرض النقد حاليا ؟ »** . - ص : ١٠٦ .
- ٥٣ - صدرت **المجلة الرناتية** في كولونيا من كانون الثاني ١٨٤٢ حتى ٣١ آذار ١٨٤٣ . ومن المعروف أن ماركس ساهم ابتداء من نيسان ١٨٤٢ في تحرير هذه الصحيفة التي أسسها بورجوازيون رناتيون معارضون للحكم المطلق البروسي ، وقد أصبح رئيسا لتحريرها في تشرين الاول ١٨٤٢ . وقد دافعت عن وجهة النظر الديوقراطية بمزيد من العزم . وقد حظرت الحكومة البروسية المجلة بمرسوم صادر في ١٥ كانون الثاني ١٨٤٣ . وقد توقف ماركس عن المساهمة في تحريرها منذ ١٧ آذار ١٨٤٣ ، لمعارضته المساهمين فيها الذين كانوا يمتقدون أنه في الإمكان محاباة الحكومة باتخاذ لهجة أكثر اعتدالا . - ص : ١٠٧ .
- ٥٤ - عبارة عن مأساة شيلر : **صوت فالنشتاين** ، الفصل الرابع ، المشهد الثاني عشر . - ص : ١٠٨ .
- ٥٥ - فريدريك ويلهلم هرمان هنريكس ، هيفلي عجوز ، استاذ في الفلسفة ( ١٧٥٤ - ١٨٦١ ) . - ص : ١٠٩ .
- ٥٦ - انظر الترجمة العربية **للعائلة المقدسة** . - ص : ١٠٩ .
- ٥٧ - **الفلاسفة الآخرون** ، كتاب لموريس هيس صدر في دارمشتات عام ١٨٤٥ ص : ١١٠ .
- ٥٨ - نشر برونو بوير مقالة في **المجلة الأدبية العامة** ، الدفتر الاول ، بعنوان : **« هنريكس ، مطالعات سياسية »** . - ص : ١١٠ .
- ٥٩ - من المعروف أن اليهود ينكرون أن يكون يسوع المسيح هو المسي المنتظر ، فهم لا يرحون ينتظرون مجيئه اذن . - ص : ١١١ .
- ٦٠ - المقصود هو تشارلز شيروود شتراتون ، وهو قزم أميركي اختار لقب الجنرال عقلة الاصبع . - ص : ١١٢ .

٦١ - يورد ماركس وانجلز هنا شاهدا من رواية هايني **حملات لوك** ، مع تحويل بسيط . - ص : ١١٣ .

٦٢ - ان كتاب **الأوحد وخاصة** قد طبع في نهاية عام ١٨٤٤ في لايبزغ عند لوتو ويفان . وان تاريخ النشر الوارد في الكتاب هو ١٨٤٥ . ومن المعروف ان ماكس شترنر اسم مستعار لجوهان كاسبار شميدت ، وهذا هو السبب في ان ماركس وانجلز غالبا ما يضمن اسم شترنر بين قوسين صغيرين . - ص : ١١٣ .

٦٣ - اشارة الى المقالات التالية : « **الأوحد وخاصة** » ، وهي مقالة لثيليفا ظهرت في Norddeutsche Blätter ، المجلد التاسع ، ١٨٤٥ ، ومقالة فيوريباخ ( غير الموقعة ) : « في موضوع **جوهر المسيحية** بالاشارة الى **الأوحد وخاصة** » ، وقد نشرت في **مجلة ويفان الفصلية** ، المجلد الثاني ، ١٨٤٥ ؛ وكراسة لهيس بعنوان « **الفلسفة الاخرون** » . وقد رد شترنر بمقالة نشرت في **مجلة ويفان الفصلية** ( ١٨٤٥ ) بعنوان : « **قناد شترنر** » ، مدافعا عن كتابه . وهذا النص هو ما يسميه ماركس وانجلز في **الايديولوجية الألمانية** « **الشرح الدفاعي** » . - ص : ١١٣ .

٦٤ - ينقل ماركس وانجلز هنا وأدناه الاسطر الاولى من قصيدة غوته الشهيرة : « **الفرور ! الفرور !** » :

« Ich hab' mein Sech auf Nichts gesteler. Ichhe

( « **أسست قضيتي على لا شيء** .

مرحى ! » ) .

وان القسم الاول من كتاب شترنر يحمل عنوان : « **أسست قضيتي على لا شيء** » . - ص : ١١٣ .

٦٥ - العذارى المنتقمات ، Eumenides ، بطولات من الميثولوجيا الاغريقية ، مكلفات بالانتقام للجرائم الرجسة . أما بوزيدون فهو آله البحر في الاساطير الاغريقية . - ص : ١١٧ .

٦٦ - Sine Beneficio Deliberandi atque inventarii ( **میزة التسوي**

والجرد ) - مبدأ قديم لقانون الارث كان يمنع الوريث وقتا ليقرر ما اذا كان يريد أن يقبل الميراث أو يرفضه . - ص : ١٢٣ .

٦٧ - ان مؤلف هيجل : **موسوعة العلوم الفلسفية في شكل موجز** ، يتألف من ثلاثة أقسام ، نشرت في فواصل متباعدة ، من ١٨١٧ حتى ١٨٤٢ . ١ - « علم المنطق » ٢ - « فلسفة الطبيعة » ، ٣ - « فلسفة الروح » . - ص : ١٢٥ .

٦٨ - راجع **محاضرات في فلسفة الطبيعة** لهيجل . - ص : ١٢٥ .

٦٩ - جاك المفغل Jacques le Bonhomme ، لقب الفلاح الفرنسي . ويطلق ماركس وانجلز هذا اللقب في **الأيديولوجية الألمانية** على ماركس شترنر للتحقير . - ص : ١٣١ .

٧٠ - قصيدة من مؤلف مجهول ، عنوانها : Jockellies . - ص : ١٣٣ .

٧١ - حملات اسطورية قام بها الفرائنة وقادتهم الى اعماق آسيا وادربيا . - ص : ١٣٤ .

٧٢ - راجع ديوجينوس لايرتوس : **عشرة كتب عن الحياة** ، او **مفاهيم واقوال الفلاسفة المشهورين** . - ص : ١٣٧ .

٧٣ - **إيكلوت** ، أحد أبطال الاساطير الألمانية في العصر الوسيط ، وهو رمز للحارس الأمين والرفيق المخلص الموثوق . - ص : ١٤٩ .

٧٤ - أرافو ، دومنيك فرنسوا ( ١٧٨٦ - ١٨٥٣ ) ، عالم فلكي وفيزيائي وعالم رياضي فرنسي . - ص : ١٥١ .

٧٥ - فلسفة أفريقية من زعمائها تاليس وأنا كسميندر وهيراكليطس ، وهي مادية الاتجاه ، وجدلية من بعض وجهات النظر ، وكانت تجربتها موجهة ضد المعتقدات الدينية . - ص : ١٥٤ .

٧٦ - بنات دانوس اللاتي قتلن الأنواع الذين فرضوا عليهن ، وقد حكم عليهن بأن يصبن الماء بصورة أزلية في برميل لا قرار له ، وهو رمز للعمل المستحيل الذي لا نهاية له . - ص : ١٥٨ .

٧٧ - الشاهد مأخوذ من مقالة لودفيغ فيورباخ « موضوعات أولية عن اصلاح الفلسفة » ، التي ظهرت في المجلد الثاني من **مؤلفات فلسفية ألمانية حديثة**

غير منشورة وغيرها ، التي نشرها أرنولد روح في سويسرا عام ١٨٤٣ . -  
ص : ١٦١ .

٧٨ - كان محظورا حتى ثورة ١٨٤٨ ، وتحت طائلة الجزاء المادي ، التدخين في شوارع برلين وحديقة تييرغارتن ، وهي حديقة كبيرة تقع في قلب المدينة . وكلنا الواثون يحصلون على قسم من الفرامة . - ص : ١٦٣ .

٧٩ - في الاصل الالماني Wasser polecken ، ومعناها الحرفي بولونيو المياه ، وهو اللقب الذي اعطي للبولونيين السيلزيين في ألمانيا ، ربما لان النوتيين الاوائل على نهر أودر كانوا في الاغلب من اصل بولوني . - ص : ١٦٥ .

٨٠ - اشارة الى حرب الافيون الاولى ( ١٨٣٨ - ١٨٤٢ ) ، وهي اول محاولة بذلها البريطانيون ليجعلوا من الصين نصف مستعمرة . وقد استخدم البريطانيون في هذه الحرب اسلحة جديدة . - ص : ١٦٨ .

٨١ - Ece iterum Crispinus ، باللاتينية في النص الاصلي ، وهي الكلمات التي تفتح المقالة الهجائية الرابعة لحوفينال ضد كريستينوس ، وهو احد القريين للامبراطور دوميتان . وانها لتعني مجازا : اللازمة عينها مرة اخرى . - ص : ١٧٥ .

٨٢ - الجيرونديون - حزب جمهوري ابان الثورة الفرنسية ، في اواخر القرن الثامن عشر ، وقد سمي كذلك لان عددا كبيرا من زعمائه من مقاطعات جيروند . وكان هذا الحزب يمثل البورجوازية الصناعية والتجارية ، وقد تارجح بين الثورة والثورة المضادة ، وعقد الصفقات مع النظام الملكي .

الترميميلوريون - اطلق هذا الاسم على جماعة من السياسيين اشتركوا في الانقلاب المضاد للثورة الذي اطيح باليعقوبيين في ٢٧ تموز عام ١٧٩٤ ، وهو يوافق التاسع من ترميلور حسب التقويم الثوري ، وقد تم القضاء فيه على روبسبير . - ص : ١٨٢ .

٨٣ - لوفاسور ، رونه دي لاسارت : مذكرات ، في اربعة مجلدات ، باريس ، ١٨٢٩ - ١٨٣١ . - ص : ١٨٢ .

٨٤ - نوغاريه ، بير جان - باتيست : تواريخ سجون باريس والمحاكمات ، وهو يحتوي على مذكرات نادرة وثمينة . وانه ليقصد من ذلك كله ان يقدم

تاريخ الثورة الفرنسية ، وبخاصة طيفان روبسبير وعملائه وشركائه .  
وال مؤلف مهدي الى جميع اولئك الذين اعتقلوا على أنهم مشتبه بهم . باسي  
١٧٩٧ ، في أربعة مجلدات . - ص : ١٨٢ .

٨٥ - **صديقان الحرية** - اسمان مستعاران استخدمهما كيرفسو وكلافلان ،  
مؤلفا تاريخ ثورة ١٧٨٩ ، وهو مؤلف يقع في عدة مجلدات نشر في باريس  
في اواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . - ص : ١٨٢ .

٨٦ - **مونتفابار ، غليوم أونوريه : عرض زمني لتاريخ فرنسا من ١٧٨٧ حتى**  
**١٨١٨ ، باريس : ١٨٢٠ . - ص : ١٨٢ .**

٨٧ - **رولان دي لابلاتير ، جان - مانون . نداء الى الاجيال القادمة غير المنحازة ،**  
**بقلم المواطنة رولان ... مجموعة من المقالات حررتها ابان اعتقالها في سجن**  
**أبيي وسانت بيلاجي . باريس ، ١٧٩٥ . - ص : ١٨٢ .**

٨٨ - **لوفيه دي كوفري ، جان - باتيست : مذكرات ، ١٨٢٢ . - ص : ١٨٢ .**

٨٩ - **بوليو ، كلود فرنسوا : أبحاث تاريخية عن أسباب ونتائج الثورة الفرنسية ،**  
**باريس ١٨٠١ - ١٨٠٣ . - ص : ١٨٢ .**

٩٠ - **رينيه ديستورييه هيبوليت هو المؤلف الذي يستتر وراء الحرفين م . ر . -**  
**ص : ١٨٢ .**

٩١ - **مونجوا ، فيليكس - كريستوف - لويس فاتر دي لا تولوبر : تاريخ مؤامرة**  
**مكسيميليان روبسبير ، باريس ١٧٩٥ . - ص : ١٨٣ .**

٩٢ - **ان هذه الكلمات مقطع من نشيد بروتستانتى . - ص : ١٨٣ .**

٩٤ - **التياب الزرق** - اسم اطلق على جنود جيوش الجمهورية الفرنسية بسبب  
لون بزاتهم ؛ وعلى العموم ، فقد كان هذا الاسم يطلق على الجمهوريين تمييزا  
لهم من الملكيين الذين كانوا يسمون **البقيس** .

اللامتسرولون - Les Sans - Culottes ، الاسم الذي اطلق على الجماهير  
الفرنسية الثورية في اواخر القرن الثامن عشر . ولقد كان الاسم يسر في  
الاصل الى الشخص الذي لا يرتدي سروالا طويلا ، بل السروال القصير  
الذي لا يتجاوز الركبتين ، الخاص بركوب الخيل ، وكان الارستقراطيون  
والبورجوازيون الاغنياء يرتدونه . اما فقراء المدن ، الذين كانوا يرتدون  
سراويل طويلة ، فقد كان الارستقراطيون يسخرون منهم ويطلقون عليهم  
اسم اللامتسرولين . - ص : ١٨٣ .

٩٤ - يبدو هنا للرحلة الاولى ان ماركس وانجلز يضعان برودون على صعيد روبسيير . والحال ان ماركس ، في رسالته الى انينكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٩٦ ، يعني في نفس السنة التي حورت فيها الايديولوجية الألمانية ، وفي بؤس الفلسفة بعد أشهر قليلة ، يوجه الى برودون الانتقادات الحادة التي نعرفها . - ص : ١٨٣ .

٩٥ - ج . براوننغ : **الاضلاع السياسية والمالية في بريطانيا العظمى : مسبق نبذة عن سياستها الخارجية وبمعلومات احصائية وسياسية عن فرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا ، لندرا ١٨٣٤ . - ص : ١٨٦ .**

٩٦ - المقصود كارل لودفيغ ميشله ، مؤلف كتاب عنوانه **تاريخ الانظمة الفلسفة الاخيرة في ألمانيا ، من كاتظ الى هيفل** ، برلين ١٨٣٧ - ١٨٣٨ . - ص : ١٨٦ .

٩٧ - كارل تيودور بابيرهفر : **فكرة وتاريخ الفلسفة** ، ماربورغ ١٨٣٨ . - ص : ١٨٧ .

٩٨ - البوابة ، حيث كان الفيلسوف زينون ( رواقى ) يعلم عقيدته . - ص : ١٨٨ .

٩٩ - كوبفر غراين ، اسم قناة في برلين ، وشوارع باسمها ، وكان هيفل يعيش في هذا الشارع . - ص : ١٨٨ .

١٠٠ - بيتان من اغنية بعنوان « في ألمانيا وحدها » للشاعر هوفمان فون فالرسلين ، الذي نشر هنريخ جيرستبرغ مؤلفاته الكاملة في برلين عام ١٨٩٠ . - ص : ١٨٩ .

١٠١ - من جراء الحصار القاري الذي فرضه نابليون بحيث فقدت القهوة تماما . - ص : ١٩٩ .

١٠٢ - Tugenbund جمعية سياسية سرية نشأت في بروسيا عام ١٨٠٨ ، وكان من اهدافها تسخير المشاعر الوطنية عند السكان والنضال في سبيل تحرير ألمانيا من الاحتلال النابليوني واقامة حكومة دستورية . وقد اصدر ملك بروسيا ، نزولا عند رغبة نابليون ، اوامره بحل هذه الجمعية عام ١٨٠٩ ، لكنها استمرت في الوجود حتى عام ١٨١٥ . - ص : ٢٠٠ .

١٠٣ - ثورة تموز عام ١٨٣٠ في فرنسا ، وقد حملت الى العرش الفرنسي لويس فيليب خليفة لشارل العاشر . - ص : ٢٠٠ .

١٠٤ - ان كتاب لويس بلون **تاريخ عشر سنوات ( ١٨٢٠ - ١٨٤٠ )** قد ترجمه الى الألمانية لودفيغ بوهل ونشر في برلين في ١٨٤٤ - ١٨٤٥ . - ص : ٢٠١ .

١٠٥ - الفيزيوقراطيون - اقتصاديون فرنسيون من القرن الثالث عشر كيسيبي ، وميرسيه دي لاريفيير ، وتورغو ، وقد كان ماركس يقدر أعمالهم تقدير عاليا ، ففي رايه انهم وضعوا أسس « تحليل الانتاج الرأسمالي » . - ص : ٢٠٢ .

١٠٦ - حلقة أسسها ممثلو الاوساط الديموقراطية ، وكانت نشيطة بصور

خاصة منذ اوائل الثورة ، وكان فوشيه قلبها النابض . وان الحلقة الاجتماعية لتحتل مكانها في تاريخ الافكار الشيوعية نظرا لان كلود فوشيه تقدم بطلبات توزيع الارض توزيعا متكافئا ، والحد من الثروات الكبيرة ، والعمل لجميع المواطنين القادرين على العمل . - ص : ٢٠٢ .

١٠٧ - المقصود هو تاليران ، الذي كان اسقف اوتون من ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ .  
- ص : ٢٠٢ .

١٠٨ - كان اقتراح اسقف اوتون ينص على ان مناقشات الجمعية يجب الا تقتصر بعد الان على القضايا المدرجة في **الكراسات** ( انظر الهامش ١٠٩ ) . وكان الاقتراح ينص على ان تواصل **الكراسات** تحديد الخط العام للمناقشات ، لكنه يحق للنواب ان يقدروا كل مسألة وفقا لتقديرهم الخاص . وكان تاليران يناظر بأنه يجب على النائب الا يرتبط برأي معين منذ البداية ، لانه كثيرا ما لا تتضح نظرائه وتتخذ شكلها الاخير الا في سياق المناقشات . - ص : ٢٠٣ .

١٠٩ - **كراسات المظالم** Cahiers de doléances - قائمة بالشكاوى والتعليمات تنظمها الطبقات الثلاث ، وهي الوكالات التي كان الناخبون يقدمونها الى نوابهم في المجلس . - ص : ٢٠٣ .

١١٠ - Lot bailliages et 431 divisions des ordres هي النواحي الانتخابية في فرنسا ما قبل الثورة . - ص : ٢٠٣ .

١١١ - **لعبة التنس** : في ٢٠ حزيران ١٧٨٩ التقى نواب الطبقة الثالثة ، الذين نادوا بانفسهم قبل ثلاثة ايام جمعية وطنية ، في ملعب التنس في فرساي ( ذلك ان قاعة تسليبات الملك الصغرى ، وهي مقر اجتماعهم الرسمي ، قد اغلقت بأمر الملك ) ، واقسموا الا يتفرقوا حتى تحصل فرنسا على دستور .

**سريو العدالة** - المقصود اجتماع مجلس الدولة في ٢٢ حزيران ١٧٨٩ . وقد أعلن الملك في هذا الاجتماع ان القرارات التي اتخذتها الطبقة الثالثة في ١٧ حزيران ملفاة وطلب حل الجمعية فوراً ، لكن نواب الطبقة الثالثة رفضوا ، بالرغم من اوامر الملك ، ان ينفذوا القاعة وتابعوا مناقشتهم . - ص : ٢٠٣ .

١١٢ - بشريون في برلين جمعة خاصة : Weissbier ، او الجعة البيضاء .  
- ص : ٢٠٤ .

١١٣ - عبارة مأخوذة من مقالة مفصلة من التوقيع بعنوان : بروسيا منذ تعيين ارندت حتى اقالته يوم ، وقد نشرت في : **احدى وعشرين ورقة من سويسرا** ، وهي مجموعة من المقالات نشرها الشاعر الالمانى جورج هيرونغ في زورنخ وونتروتور في عام ١٨٤٣ . - ص : ٢٠٥ .

١١٤ - جون ويد : **تاريخ الطبقات المتوسطة والعاملة** . - ص : ٢٠٧ .



١١٥ - العامية - La jacquerie - انتفاضة فلاحية وقعت عام ١٢٥٨ في الاقاليم الواقعة الى الشمال الغربي من باريس ضد مساويء النبلاء والمصائب المسلحة ، أثناء أسر الملك جان الصالح في انكلترا ، وقد سحقها النبلاء بكل قسوة . - ص : ٢٠٨ .

١١٦ - كان وات تايلر زعيما لانتفاضة فلاحية وقعت عام ١٢٨١ . - ص : ٢٠٨ .  
١١٧ - Evil May Day - هو الاسم الذي اطلق على انتفاضة قام بها سكان مدينة لندن في الاول من ايار عام ١٥١٨ ، وكانت ثورة قامت بها الطبقات الدنيا من سكان المدينة ضد التجار الاجانب الذين كانت قوتهم تتعاظم بصورة رهيبه . - ص : ٢٠٨ .

١١٨ - قاد روبرت كيت Robert Ket عام ١٥٤٩ اكبر انتفاضة فلاحية حدثت في شرقي انكلترا ، بحيث لم يكن بد من ارسال جيش لجب مزود بالمدفعية ضد الثائرين الذين قتل ثلاثة آلاف منهم في المعركة ، ونفذ حكم الاعدام بعدد اكبر منهم . وقد شنق روبرت كيت في احدى ساحات نورفيتش . - ص : ٢٠٩ .

١١٩ - تفاعمت الازمة الاقتصادية في انكلترا عام ١٨٤٢ ، وانتشرت الحركة الميثاقية انتشارا عظيما . - ص : ٢٠٩ .

١٢٠ - ان انتفاضة ويلش التي اندلعت بصورة باكرة جدا عام ١٨٣٩ قد انتهت نهاية دامية . - ص : ٢٠٩ .

١٢١ - المقصود الغاء شرط البروليتاري، يعني الغاء العمل المأجور . ويستخدم المؤلفان هنا العبارة الهيفلية *Aufheben* ، التي تعني الالفاء مع التجاوز . - ص : ٢١٠ .

١٢٢ - المفكرون الاحرار ( Freijester ) ، وقد اضفى المؤلفان على الاسم مسحة من السخرية باستخدامهما تعبيرا من اللهجة العامية البرلينية ، والمقصود هم « الاحرار » ، وهو اسم استخدمته جماعة من رجال الادب الهيفيليين الشباب ، وكانت تعمل في برلين في اوائل الاربعينات من القرن الماضي ، وتشكل نواتها من برونو وادغار بويز ، وادوارد ماين ، ولودفيغ بوهل ، وماكس شترنر ، وآخرين . وقد انتقد ماركس الاحرار في رسائله منذ عام ١٨٤٢ ، ورفض ان ينشر مقالاتهم الثقافية والمدمية في اللمعة الرئاسية عندما كان يصدرها . - ص : ٢١٠ .

١٢٣ - صحيفة كانت تصدر في باريس وتحمل هذا العنوان الصغير : صحيفة التنظيم الاجتماعي . - ص : ٢١١ .

١٢٤ - كانت الحركة الميثاقية الانكليزية في اوجها اذن ، وسرعان ما سوف تتفسخ . - ص : ٢١٢ .

١٢٥ - انظر بصورة خاصة مقالات ماركس بصدد « المسألة اليهودية » و « اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل » ، ومقالة انجلز « موجز نقد الاقتصاد

السياسي « في العوليات الفرنسية الألمانية ، منشورات دييتز ، المجلد الاول .  
- ص : ٢١٥ .

١٢٦ - في عام ١٨٤٣ ، ظهر في زوريخ مؤلف مغفل من التوقيع حمل عنوان :  
الشيعيون في سويسرا ، حسب الوثائق التي عثر عليها عند ويتلغ . نسخة طبق  
الاصل عن التقرير المرفوع الى الحكومة العليا لمقاطعة زوريخ . كان مؤلف هذا الكتاب  
حقوقيا رجعيًا هو الدكتور جوهان غاسبار بلونتشلي ، ومن هنا كان عنوان تقرير  
بلونتشلي الذي يطلعه عليه ماركس وانجلز في سياق الكتاب . - ص : ٢١٥ .

١٢٧ - كان ج . لورنر فون شتاين استاذًا للفلسفة والحقوق في جامعة كييل  
وعملًا سريًا للحكومة البروسية ، وقد نشر عام ١٨٤٢ في لايبزغ مؤلفًا بعنوان :  
الاشتراكية الشيوعية في فرنسا الحالية . اسهام في التاريخ المعاصر . - ص : ٢١٥ .

١٢٨ - جون وات : حقائق واهام الاقتصاديين السياسيين ، الخ . مانستسر  
١٨٤٢ . اما حوسواه هوبسون فقد كان رئيس تحرير الصحيفة الانكليزية نورثون  
ستار ( نجمة الشمال ) ، التي كثيرا ما يستشهد انجلز بها في كتابه اوضاع الطبقات  
الكادحة في انكلترا . - ص : ٢١٧ .

١٢٩ - انظر الترجمة العربية لكتاب العائلة المقدسة - ص : ٢١٧ .

١٣٠ - جماعة نشر الايمان Congregatis di propeganda fide - منظمة  
اسسها البابا من اجل نشر الكاثوليكية ومحاربة جميع انواع الهرطقة . - ص : ٢٢٠ .

١٣١ - النقد في هيئة مجلد حاذق Kritik in Buchbindermeistergestalt

- لغب ساخر اطلعه ماركس وانجلز في العائلة المقدسة على كارل رينهاردت الذي  
اصدر في الدفترين الاولين من الطبعة الادبية الجديدة مقالة بعنوان : « كتابات عن  
الاملاق » انتقد فيها ، فيما انتقده ، مقالة بقلم ا.ت. فونيكر بعنوان : « اسباب نمو  
الاملاق » مقتطفة من كتابه عروض صحفية . وان هذا الكتاب هو المقصود هنا .  
- ص : ٢٢٧ .

١٣٢ - عنوان الكتاب الاصلي : اوضاع الفقراء ، او تاريخ الطبقات الكادحة في  
انكلترا . - ص : ٢٢٧ .

١٣٣ - صدر مؤلف غيزو عام ١٨٤٠ ؛ اما مؤلف مونتيبيل فيقع في عشرة  
مجلدات صدرت من ١٨٢٧ حتى ١٨٤٢ ، وهي تدرس اوضاع الفرنسيين خلال « القرون  
الخمسة الاخيرة » . - ص : ٢٢٧ .

١٣٤ - هودو حمر كانوا يقيمون فيما مضى بين بحيرة ميشيفان وبحيرة  
هوردن ، على الحدود الفاصلة بين الولايات المتحدة وكندا . - ص : ٢٣٢ .

١٣٥ - نقول اليوم : المنظرين الاشتراكيين من اصل بورجوازي ، الذين  
لا يؤيدون انقطاع النظام الاجتماعي بواسطة العنف . - ص : ٢٣٤ .

١٣٦ - شيكسبير : **تيمون الاثيني**، الفصل الرابع، المشهد الثالث . - ص: ٢٤١  
١٣٧ - ان اسحق بيرير ( ١٨٠٠ - ١٨٧٥ ) ، اخا يعقوب بيرير ، هو مؤلف هذا الكتاب . وكلا الاخوان مصرفيان . - ص: ٢٤٢ .

١٣٨ - جزيرة وهمية سمي سانشو بانزا حاكما لها في دون كيشوت لسرفانتس . - ص: ٢٤٤ .

١٣٩ - في الميثولوجيا الاغريقية التوامان كاستور وبولوكس ، وهما يعتبران ، في صورة كوكبة التوامين ، نصيري البحارة . - ص: ٢٤٤ .

١٤٠ - الافلاس الفوضوي - Banqueroute cochonne : النوع الثاني والثلاثون من اصل الانواع الستة والثلاثين للافلاس عند فوريه . وان فوريه ليصف هذا النوع من الافلاس ، في مؤلفه غير الكامل عن **الوحدات الخارجية الثلاث** ، كما يلي : « ان الافلاس الفوضوي هو افلاس الرجل البسيط الذي ، بدلا من ان يتصرف وفقها للقواعد العامة ، يجلب الدمار على زوجته ، وابنائيه ، وعلى نفسه ، وفي الوقت نفسه يعرض نفسه للخطر المزدوج : القبض عليه من قبل السلطات ، وازدراء اصدقائه التجار الذين لا يوافقون على افلاس ذلك الرجل الذي لا يعرف كيف يخلص نفسه ويتصرف وفقا للمبادئ العامة » . - ص: ٢٤٨ .  
١٤١ - سلسلة جبال في اسبانيا تفصل قشتالة الجديدة عن الاندلس . - ص: ٢٥٠ .

١٤٢ - لنذكر بان ماركس يستخدم عبارة **Verkehr** ، التي نترجمها بعبارة « تعامل » ، كما يستخدمها في رسالته الى انينكوف بتاريخ كانون الاول ١٨٤٦ ، بمعنى العلاقات الاجتماعية . ويقول ماركس في هذه الرسالة : « آخذ كلمة « التعامل » بمعناها الاوسع ، كما نقول بالالمانية : **Verkehr** . مثال ذلك ان الامتياز ، ومؤسسة النقابات الحرفية والجيروندات ، والنظام التنظيمي في العصر الوسيط قد كانت علاقات اجتماعية .. الخ » . - ص: ٢٥٧ .  
١٤٣ - يقول النص : **Middleman** ، ومعناها عامة وسيط ، او سمسار ، او بائع بالفرق . ولقد كان في ايرلندا مزارعون وسطاء ، او على حد تعبير انجلز **مزارعون بصفة رؤساء** **Fermiers en chefs** ، وكانوا يستأجرون الارض من بعض الملاكين العقاريين كي يعودوا فيؤجرونها ، في شكل قطع صغيرة ، بعمل ربح اعلى . ولقد كان يوجد في ايرلندا ، فيما عدا الملاك العقاري والفلاحين الذين يستثمرون الارض ، عشرة وسطاء من هذا النمط او اكثر . - ص: ٢٦١ .

١٤٤ - حسب مناقبية بنتام ، فان اعمال الانسان الاخلاقية هي تلك الاعمال التي تكون حصيللة الافراح فيها اعظم من حصيللة الاتراح ، وان عملية تنظيم لوائح طويلة عن الافراح والاتراح ومقارنتها ببعضها البعض لتقرير مناقبية كل عمل هي ما يسميه ماركس وانجلز محاسبة بنتام » . - ص: ٢٧٢ .

١٤٥ - مؤابيت وكوبييك ، ضاحيتان قديمتان لبرلين احتوتهما المدينة فيما

بعد . وبوابة هامبورغ هي بوابة المدينة عند حدودها الشمالية ، وقد تهدمت فيما بعد . - ص : ٢٧٧ .

١٤٦ - أبكستهرنانت - البائع المتجول نانت : شخصية من مأساة الكاتب الألماني ك . فون هولتي **مأساة برلين** . وقد صنع منها الممثل الهزلي الألماني ف . بكمان تمثيلية تهرجية شعبية بعنوان **استجواب البائع المتجول نانت** . وقد بات اسم نانت رمزاً للمهرج المرح الذي يتفلسف ويثرثر ويتفوه بمناسبة وغير مناسبة بالفكاهات الرائجة باللهجة الشعبية البرلينية . - ص : ٢٨٤ .

١٤٧ - بلوكسبرغ - قمة السلسلة الجبلية هارز في ألمانيا الوسطى . وتجمل منها الاساطير الشعبية نقطة تجمع الساحرات اللائي يأتين للاحتفال بعيدهن في ليلة والبورجيس ( راجع **فاوست** غوته ) . وان قمعا عديدة أخرى في ميتلمبورغ وألمانيا الوسطى تحمل اسم بلوكسبرغ التي ترتبط بها تصورات وهمية من « الأرواح الشريرة » . - ص : ٢٩٦ .

١٤٨ - إشارة الى فصل من دون كيشوت . - ص : ٢٩٦ .

١٤٩ - بروكست قاطع طريق من الاساطير اليونانية ، وقد كان يجبر جميع الذين يقعون في قبضة يده على الاستلقاء في فراش خاص ، فاذا كانوا قصارا اطالهم بضربات الخبطة ، واذا كانوا طوالا قصرهم عنوة . وفراش بروكست يشير الى وضع الزامي يقحم فيه شيء ما عنوة . - ص : ٢٩٩ .

١٥٠ - اسم لاتيني يستخدم في نظرية المنطق للدلالة على اي كائن انساني . مثلاً : البشر جميعاً قانون . وكايوس انسان ؛ فكايوس فان اذن . - ص : ٣٠١ .

١٥١ - هذه الكلمات مأخوذة من مقالة لشيلىفا نشرت في **المجلة الأدبية الجديدة** ، الكراسى السابعة : « أوجين سو : أسرار باريس » . - ص : ٣٠٩ .

١٥٢ - **ابن الصحارى** - مأساة من تأليف فريدريك هالم ، وقد مثلت للمرة الأولى عام ١٨٤٢ ، ونشرت عام ١٨٤٣ . - ص : ٣١٨ .

١٥٣ - ظهر هذا المؤلف عام ١٨٣٦ في باريس ، وفي عام ١٨٤٥ ، اصدر السيد شيفاليه في بروكسل بحث في **الاقتصاد السياسي التي في كوليج دي فرانس** . - ص : ٣٠٩ .

١٥٤ - **سياتسو بوشو** - عقاب جسدي رهيب كان المستعمرون يطبقونه في سورينام ( امريكا الجنوبية ) . ويصف شارل كونت ، في كتابه **مبحث التشريع** ، هذا العقاب كما يلي : تقيد يدا المحكوم ويجبر على وضع ركبتيه بين ذراعيه ، ثم يضجع على جانبه ويحتفظ به مقيداً بصورة وثيقة على هذا الفرا ، مثل فروج معد للشيء ، بواسطة وتد مغروز في الأرض ، وهو لا يستطيع في هذه الوضعية أن يتحرك أكثر مما لو كان ميتاً . ثم يأتي زنجي مسلح بقبضة من اغصان الصبار العقدة ويجلده حتى ينتزع الجلد عن جسده . عندئذ يقلبه على الجانب الآخر ، ويستأنف جلده ، والدم يروي الأرض من تحته . وفي نهاية العقوبة ، يفسل جسد الرجل البائس بمصير

البرتقال المزوج بمسحوق البارود ، تفاديا لموات الجسد . وعندما تنتهي هذه العملية ، يرسل الى كوخه كي يسترد عافيته ، ان كان هذا الامر ممكنا بعد بالنسبة اليه » . - ص : ٢٢٤ .

١٥٥ - في عام ١٧٩١ اندلعت في جزيرة هايتي ثورة العبيد السود التي استمرت حتى عام ١٧٩٣ . وكان العصاة ، يتزعمهم توسان لوفرتور ، يقاتلون اصحاب المزارع والمستعمرين طلبا للحرية والارض والاستقلال ، ولقد انتزعوا بنضالهم الفناء العبودية . - ص : ٢٢٥ .

١٥٦ - كان المحكوم عليهم غالبا ما يلزمون بإدارة الطواحين بأقدامهم . - ص : ٣٢٥ .

١٥٧ - **المدرسة التاريخية** - اتجاه رجعي في العلوم التاريخية والحقوقية ظهر في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر . **الرومانسيون** . - اتجاه ايديولوجي قريب من المدرسة التاريخية في النصف الاول من القرن التاسع عشر ، وقد حلل ماركس بالتفصيل هذين الاتجاهين في **البيان الفلسفي لمدرسة الحقوق التاريخية** وفي **اسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل** . - ص : ٣٣١ .

١٥٨ - بيت شعري من قصيدة لشاميشو : « قصة مأسوية » . ويمكن أن تعني هذه العبارة أيضا ، انه يكرر ابدا القصة المملة ذاتها . - ص : ٣٣٦ .

١٥٩ - **الجدول العشرة** - النسخة الاصلية لقانون **الجدول الاثني عشر** وهو اقدم منصب تشريعي في الدولة الرومانية ، *Les duodocin tabularum* وقد اتخذ هذا القانون في ختام الصراع بين العامين والاشراف ، في ظل الجمهورية ، في اواسط القرن الخامس قبل الميلاد ، وقد كان نقطة الانطلاق بالنسبة الى تطور الحق المدني الروماني . - ص : ٣٣٧ .

١٦٠ - شيهلي : صاحب مقهى في برلين اعتاد البورجوازيون من اصحاب الآراء الراديكالية ، والكتاب بصورة خاصة ، ان يلتقوا عنده في الاربعينات من القرن التاسع عشر . - ص : ٣٦٤ .

١٦١ - من المعروف ان انصار المبادلة الحرة ، وصناعيين من امثال كوبن بصورة خاصة ، قد طالبوا بإلغاء الرسوم المفروضة على الحبوب التي كان ينتفع منها الملاكون العقاريون . وقد تحققت مطالبهم عام ١٨٤٦ . - ص : ٣٤٥ .

١٦٢ - حديقة في برلين . - ص : ٣٤٦ .  
١٦٣ - ان الكلمات المستشهد بها هي من رسالة القديس يعقوب ، **المهد الجديد** . - ص : ٣٤٨ .

١٦٤ - هذا التعبير مأخوذ عن غوته : **فاوست** ، القسم الاول ، **المشهد الثاني** ، حيث ورد ما يلي : « ان القانون والحق يورثان ، مثل داء ازلي » . - ص : ٣٥١ .

١٦٥ - **فاوست** ، **المشهد الاول** ، على لسان **ميسفيلوس** : « هذا الشيء الاخر الذي هو العالم » . - ص : ٣٥١ .

١٦٦ - **بيتان** من قصيدة **هايني** : **انشودة الجبل** . - ص : ٣٥٥ .

١٦٧ - يقصد المؤلفان كتاب **بورير** : **الاتجاهات الليبرالية في ألمانيا** . - ص : ٣٥٨ .

١٦٨ - يقصد المؤلفان كتاب **سكلوزر** : **تاريخ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر حتى سقوط الامبراطورية الفرنسية** . - ص : ٣٥٨ .

١٦٩ - يقصد المؤلفان كتاب **موزيس هيس** : **الحكم الثلاثي الاودوبي** . - ص : ٣٥٨ .

١٧٠ - يقصد المؤلفان الخطاب الذي القاه **غيزو** في جلسة مجلس **ايمان** **باريس** بتاريخ ٢٥ نيسان ١٨٤٤ . - ص : ٣٥٨ .

١٧١ - يقصد المؤلفان كتاب **كارل نويرك** : **في الاسهام في الدولة** . - ص : ٣٥٨ .

١٧٢ - مأساة من تأليف **ليسنغ** - ص : ٣٥٨ .

١٧٣ - **شريعة الاهل Jus talienis** - **شريعة العين بالعين والسن بالسن** . - ص : ٣٧٦ .

١٧٤ - **Gewere** **الجرمان القدماء** - **السيادة الشرعية للرجل الحر على ارضه** ، فهو سيدها بلا منازع ، ويضع تحت حمايته كل الاشياء والكائنات الموجودة عليها . - ص : ٣٦٧ .

١٧٥ - **Compensatio** - **التكفير عن جنحة او اثم ارتكبه المرء** . - ص : ٣٦٧ .

١٧٦ - **Satisfactio** - **التعويض على الدائن بأداء مختلف عن الدين المقود** . - ص : ٣٦٧ .

١٧٧ - **Logos barbrorum** - **قوانين البرابرة** : وقد حررت بين القرنين

الخامس والتاسع ، ولم تكن في جهرها سوى لائحة بالحقوق المألوف عند القبائل الجرمانية المختلفة ( **الفرنكيين** و **الفريزونيين** وغيرهم ) . - ص : ٣٦٧ .

١٧٨ - **Consuetudines feodorum** - **المعادن الاقطاعية** : خلاصة للحق

الاقطاعي الوسيط ، وقد حررت في مقاطعة **بولونيا** في الثلث الاخير من القرن الثاني عشر . - ص : ٣٦٧ .

١٧٩ - **هرماندادا المقدسة** - **اتحاد للمدن الاسبانية** أسس حوالي اواخر القرن

الخامس عشر بتأييد من السلطات الملكية التي كانت تستهدف استغلال **البورجوازية** لمصلحتها في النضال الذي كانت تخوضه ضد الاقطاعيين الكبار ، وقد مارست القوات المسلحة ل **هرماندادا المقدسة** ، ابتداء من القرن السادس عشر ، وظائف الشرطة .

وقد اطلق هذا الاسم في وقت لاحق على الشرطة ، بمعنى ينطوي على السخريه والاحتقار . - ص : ٣٦٨ .

١٨٠ - سبانو : في ذلك الحين قلعة تقع الى الغرب من برلين ، وكانت سجنًا للموقوفين السياسيين الذين استخدموا في اعمال التحصينات . - ص : ٣٦٨ .

١٨١ - قناة تيمر غارتن في برلين . - ص : ٣٧٠ .

١٨٢ - شخصية من دون كيشوت . - ص : ٣٧٠ .

١٨٣ - ان مؤلف « نداء الى فرنسا ضد انقسام الآراء » هو البارون دي لوردوريكس ( ١٧٨٧ - ١٨٦٠ ) ، رئيس تحرير **Gazette de France** [مجلةفرنسا] - ص : ٣٧١ .

١٨٤ - ساران الكبير ( ١٧٨٩ - ١٨٤٤ ) هو داعية للملكية ، اما بونالد وميسنر فمفكران رجعيان وملكيان . - ص : ٣٧١ .

١٨٥ - **قوانين ايلول** - قوانين رجعية اصدرتها الحكومة الفرنسية في ايلول من عام ١٨٣٥ . ولقد تذرعت الحكومة بمحاولة اغتيال لويس فيليب التي جرت في ٢٨ تموز ، فحدثت من اختصاصات لجان المحلفين وفرضت قيودا قاسية على الصحافة ، ونصت على زيادة الكفالات بالنسبة الى المجلات الدورية ، والاعتقال والفرامات الباهظة على نشر اي مقال ضد الملكية وضد النظام السياسي القائم . - ص : ٣٧٢ .

١٨٦ - **الوثيقة الكبرى** - Magna Charta : وثيقة فرضها الاقطاعيون الانكليز الكبار على الملك حنا الذي لا ارض له ، بدعمهم في ذلك الفرسان والمدن . ان الوثيقة التي جرى توقيعها في ١٥ حزيران عام ١٢١٥ في حقل رينماد على ضفاف التاميز قد حدثت من امتيازات الملك في مصلحة الاقطاعيين الكبار ( البارونات ) بصورة رئيسية ، كما تضمنت بعض التنازلات في مصلحة الفرسان والمدن . اما كنلة السكان ، والرقيق ، فلم تعد عليهم الوثيقة بأية منفعة . - ص : ٣٨٠ .

١٨٧ - حاباكوك - احد انبياء التوراة ، ان كتاب حاباكوك يحتوي على خليط من التصورات الاشد تنوعا ويمبر عن عجز مؤلفه عن ادراك الحقيقة القائمة . - ص : ٣٨١ .

١٨٨ - اشارة الى الحقيقة التالية ، الا وهي ان شترنر حاول في صيف عام ١٨٤٥ ان يكسب قوته بافتتاحه محلا للتجارة بالطيب بعد ان افلس نشاطه على الصعيد الادبي . وقد استطاع ان يحصل على الطيب ، لكن احدا لم يشتريه منه ، ولم يكن له يد من طرح هذا الطيب الذي فسد . - ص : ٣٨٦ .

١٨٩ - انظر ناسو وليم سينيور : **ثلاث محاضرات عن ممدل الاجور** . - ص : ٣٨٩ .

١٩٠ - **الحلف المقدس** - حلف عقدته الدول المناهضة للثورة ضد جميع الحركات التقدمية في اوروبا . وقد تأسس الحلف في ٢٦ ايلول ١٨١٥ في باريس - بمبادرة

الايديولوجية م - ٤٤ - ٦٨٩ -

من القيصر الكسندر الاول - من روسيا والنمسا وبروسيا ، ثم انضمت اليه معظم الدول الأوروبية ، باستثناء انكلترا التي ظلت خارجه بصورة مبدئية . وان الوثيقة الأساسية للحلف ، وهي « مبادئ الحلف المقدس » ، قد صيغت بلهجة دينية وصوفية . وقد تعهدت الدول الاعضاء في الحلف المقدس على تبادل التأييد في قمع جميع الحركات الشعبية الثورية حيثما اندلعت . وقد تفكك الحلف المقدس في مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر . ص : ٣٨٩ .

١٩١ - في الاصل Pandectes ، وهي عبارة افريقية ( باللاتينية Digesta و خلاصة ) تشير الى القسم الاهم من الحق الروماني ، وهي خلاصة مقتطفات المشرعين الرومان التي تعكس مصالح اصحاب العبيد . وقد نشرت اثناء حكم الامبراطور جوستنيان . - ص : ٣٩١ .

١٩٢ - احدى شخصيات دون كيشوت . - ص : ٣٩٨ .

١٩٣ - الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار - Preussische seehanlungsgesellschaft تأسست عام ١٧٧٢ وزودت بمجموعة من الامتيازات الهامة من قبل الدولة . وقد وضعت قروضا كبيرة تحت تصرف الحكومة ولعبت عمليا دور المصرفي والوسيط حيالها . وان مرسوم ٢٧ تشرين الاول لعام ١٨١٠ حول اسهم والتزامات الشركة الى سندات للدين العام ، وبذلك وضع حدا لنظام الشركة القديم . وان الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار قد تحولت فيما بعد الى مصرف الدولة البروسية . - ص : ٤٠٤ .

١٩٤ - ذلك كان شعار المجلة الاسبوعية الثورية **ثورات باريس** التي صدرت في باريس من تموز ١٧٨٩ حتى شباط ١٧٩٣ . وكان النص الكامل يقول : « ان الكبار لا يبدون لنا كبارا الا لاننا نجئو على ركبنا . فلننهض ! » . - ص : ٤٠٩ .

١٩٥ - الكتاب - Phalanstères : اسم كان شاول فوريه يطلقه على « المستعمرات الاشتراكية » التي كان يطمح الى تأسيسها . - ص : ٤١٠ .

١٩٦ - **الرسل العرجان** - Hinkende Botten : منشورات اشبه بتقويم ظهرت حوالي عام ١٥٩٠ وكانت تشكل تكملة **للمصحف الجديدة** التي كانت تنشر اثناء سريعة جدا وزائفة في اغلب الاحيان . اما **الرسل العرجان** فكانت على العكس من ذلك تلخص احداث السنة السابقة وتؤكد على صحتها بالاحرى من مغزاها . وكثيرا ما كان هذا البطء في التعليق على الاحداث يثير السخرية . مثلا نشرت صورة كاريكاتورية محفورة على الخشب تمثل كسيحا مستلقيا بصورة مقلوقة على حصان عجوز يكاد لا يقف على قوائمه ، بينما ساعي البريد يتجاوز خيبا على جواد جموح . - ص : ٤١٤ .

١٩٧ - **التالير** - عملة المانية قديمة تساوي ثلاثة ماركات ذهبية . - ص : ٤١٦ .

١٩٨ - كانت الاضرابات تسمى « تحالفات » في فرنسا في القرن التاسع عشر . - ص : ٤١٧ .



١٩٩ - انقطاع عن العمل - Turnout بالانكليزية - في ذلك الحين لم يكن لكلمة اضراب Strebe وجود في القاموس الالامني بعد . - ص : ٤١٩ .

٢٠٠ - كلافلينو - حصان خشبي اركب الماجنون دون كيشوت عليه وقد عصبوا عينيه موحين اليه انه يطير عبر النظام الشمسي . - ص : ٤١٩ .

٢٠١ - القندالبون Vandales - شعب جرمانى اجتاحت بلاد المغول واسبانيا وافريقيا الشمالية في القرنين الخامس والسادس ، وكان سلوكه بالغ الهمجية . وان للكلمة في الوقت الحاضر معنى الابتزاز والتخريب . وماركس يستأنف هنا تلميحاته السابقة الى « الجرمان في القرن السادس » . - ص : ٤٢٤ .

٢٠٢ - ان مقطوعة Requiem ، التي بداها موزارت ، قد اتتها فرانز كسافر سوسماير . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٣ - المقصود هم الاشتراكيون الطوباويون ، وعلى الاخص فوريه وتلامذته ، انصار خطة من اجل تحويل المجتمع بواسطة الاصلاحات ، بما يسمونه « تنظيم العمل » ، بصورة تتعارض مع فوضى الانتاج في النظام الراسمالي . - ص : ٤٢٥ .

٢٠٤ - **الجوهر** - يقصد من هذه الكلمة في الفلسفة الكلاسيكية ما يملك ، في كائن ما ، وجودا دائما ، مستقلا عن مفهوه في هذه اللحظة او تلك . مثال ذلك ان البنية الكيميائية لجسم ما يمكن اعتبارها « جوهر » مستقلا عن حالته السائلة او الصلبة او الغازية . وان تقيض ذلك هو « العرض » ، المظهر الطارئ والمتحول الذي يتظاهر الجوهر به . ويسخر ماركس من الفلاسفة الذين جعلوا من هذا التمييز ، المفيد في بعض الاحوال ، حقيقة في ذاتها . ( انهم يدرسون الانسان المجرد لا البشر كما هم في واقع الامر ، كمنتجات تاريخهم ويبتهم ) . وهذا هو السبب في ان ماركس يصفهم بانهم شخصيات من **دون كيشوت** .

لقد كان دون كيشوت ، هو الآخر ، يأخذ العالم الوهمي لروايات الغروسية على انه الواقع القائم . - ص : ٤٢٧ .

٢٠٥ - Toute recherche de la paternité est - كل بحث عن الابوة ممنوع -

interdite - البند ٣٤ من مدونة نابليون . - ص : ٤٣٢ .

٢٠٦ - ويلنهول - مدينة صغيرة في كونتية ستافورد شاير في انكلترا ، حيث مركز صناعة الحديد . - ص : ٤٣٤ .

٢٠٧ - اشارة الى ان شترنر اهدى كتابه الى زوجته ، ماري دانهاردت . وان « روح عنوان كتابه » صيغة خطأ شترنر نفسه . وفي مؤلفه **الواحد وخاصة** يطبق شترنر هذه الصيغة على بيتينا فون ارنيم تنويها بمؤلفها الذي يحمل عنوان : **هذا الكتاب يخص الملك** . - ص : ٤٣٤ .

٢٠٨ - غودوين : Enquiry Concerning Political Justice' and its  
Influence on Morals and Happiness .

[ تحقيق عن العدالة الاجتماعية وأثرها في الاخلاق والسعادة ] ، لندن ١٧٩٦ ،  
الطبعة الثانية ، المجلد ١ - ٢ . - ص : ٤٣٦ .

٢٠٩ - المقصود احدى الموضوعات الاهم لاعلان حقوق الانسان والواطن لعام  
١٧٩٣ ، هذا الاعلان الذي حرره روبسبير ووافق المجلس عليه ابان المرحلة التي مارس  
اليعاقبة السلطة فيها . ان بندا من الاعلان ينص على ما يلي : « اذا انتهكت الحكومة  
حقوق الشعب ، فان العصيان هو الحق المقدس والواجب الاسمى للشعب بآسره  
ولكل فرد من افراده » . - ص : ٤٣٧ .

٢١٠ - انظر ريكاردو : On the Principles of Political Economy and Taxation .

[ مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب ] ، ص : ١٨١٧ . - ص : ٤٣٨ .

٢١١ - كانت البرلمانات في فرنسا ما قبل الثورة في اصل المحاكم . - ص : ٤٤٠ .

٢١٢ - انظر هايني : « اكليل من القصائد الغنائية القصيرة الى ا.و. شليف » ،  
في كتاب الاغاني . - ص : ٤٤١ .

٢١٣ - تلاعب لغوي بكلمتي Verein ( رابطة ) و Sollverein ( اتحاد  
جمركي ) . ولقد انشئ هذا الاتحاد الجمركي للدول الالمانية عام ١٨٣٤ . باشراف  
بروسيا ، من اجل الفاء التعريفات الجمركية الداخلية وتقرير تعريفات جمركية  
موحدة ، وقد شمل جميع الدول الالمانية بصورة تدريجية ، باستثناء النمسا وبعض  
الدول الالمانية الصغرى . ولقد كان الهدف من هذا الاتحاد الجمركي خلق سوق  
داخلية موحدة ، كما اسهم في وقت لاحق في تحقيق التوحيد السياسي لالمانيا .  
- ص : ٤٤٧ .

٢١٤ - غوته : فلوست : الجزء الاول . - ص : ٤٥١ .

٢١٥ - هومانوس : شخصية من قصيدة غوته النافصة : « الاسرار » .  
- ص : ٤٥١ .

٢١٦ - فوربه : « نظرية الوحدة العمومية » ، وهي دراسة نشرت في المجلدات  
٢ - ٥ من المؤلفات الكاملة لشارل فوربه ، باريس ١٨٤١ - ١٨٤٥ ، وتشكل صياغة  
جديدة لدراسة سابقة بعنوان : مبحث الرابطة التنزلية الزراعية ، باريس - لندن ،  
١٨٢٢ . - ص : ٢١٦ .

٢١٧ - المدرسة التورينية - اسسها الفيلسوف الاغريقي ايسيبوس ( حوالى  
٦٠٠ ق.م ) في مدينة تورينيا من اعمال ليبيا . وكان ايسيبوس ينادي بان اللذة  
الحسية والروحية هي الخير الاسمى . وان كان من الواجب اخضاع هذه اللذة  
للحرية الباطنة . - ص : ٤٥٢ .

٢١٨ - اشارة الى الشاعر الالماني الكبير غوته الذي قضى قسما كبيرا من حياته في بلاط الدوق دي ساكس - ويمار . - ص : ٤٦٠ .

٢١٩ - الاراميون - شعب سامي قطن شمالي سورية في القرن الثاني قبل المسيح ، وكانت لهجته منتشرة في فلسطين في مطلع عصرنا ، وقد حلت اللغة العربية في محله انطلاقا من القرن السابع . ومن المعروف ان المسيح كان يتكلم الارامية . - ص : ٤٦٤ .

٢٢٠ - كويغراغراين - احد فروع نهر سبيري في برلين . - ص : ٤٦٩ .

٢٢١ - غوته : **فلوست** : القسم الاول ، المشهد الثالث . - ص : ٤٧٤ .

٢٢٢ - ان المنشورات التالية التي تنتقد كتاب شترنر يستشهد بها هنا :  
١- مقالة لشيليفا بعنوان « الاوحد وخاصته » في مجلة « اوراق المانيا الشمالية » ،  
٢- مقالة فيورباخ : « في جوهر المسيحية بالنسبة الى الاوحد وخاصته » في « مجلة ويفان الفصلية » ،  
٣- كراسه ليهس : **الفلاسفة الاخرون** . وقد رد شترنر على هذا النقد ودافع عن كتابه في المجلد الثالث من **مجلة ويفان الفصلية** بمقالة « **شترنر وقصائمه** » ، وهي المقالة التي يسميها ماركس وانجلز بسخرية « الشرح الدفاعي » في **الايدولوجية الالمانية** . - ص : ٤٨٤ .

٢٢٣ - فيما مضى كانت اللغة الالمانية تستخدم صيغة المجهول بالمفرد عند مخاطبة خادام او موظف ادنى رتبة . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٤ - كالديرون : **جسر ماتتيل** ، الفصل الاول . - ص : ٤٩١ .

٢٢٥ - المخطوطة بيد انجلز . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٦ - ان هاتين العبارتين متعادلتان على وجه التقريب في هذا المؤلف ، وتشملان كل الحركة الاشتراكية ، والميثاقية ، الخ . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٧ - لورنز فون شتاين : استاذ فلسفة وعميل سري .

تيودور اولكرز : **الحركة الاشتراكية والشيوعية** . - ص : ٤٩٧ .

٢٢٨ - تشكل حزب التوري بعد عودة آل ستورات الى عرش انكلترا عام ١٦٦٠ ، وهم يمثلون النبالة الاقطاعية وحدها ، وبناصرون في الميدان السياسي الملكية المطلقة ، وبالتالي فليس لهم فضل في انتصار الدستور البريطاني الذي كان يتفق بالاحرى مع مصالح البورجوازية الصاعدة التي تحقق انتصارها ابان الثورة بالمساهمة الفعالة الحاسمة للجماهير الشعبية . - ص : ٤٩٨ .

٢٢٩ - كانت الحركة الادبية لالمانيا الفتاة تجمع عددا من الكتاب والنقاد من اصحاب الاتجاه الليبرالي في المانيا حوالي الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، وقد

خضع هؤلاء الكتاب والنقاد لنفوذ هايني وبورن لفترة من الزمن . ان كتاب المانيا الفتاة ( غوتنرولف ولوب وفنبلرغ وموندلت وغيرهم ) الذين كانوا يعكسون في مؤلفاتهم الادبية والصحفية التيارات المعارضة للبورجوازية الصغيرة قد ناضلوا في سبيل حرية الفكر والصحافة . وقد تفسخ معظمهم الى ليبراليين بورجوازيين . وتفرقت الجماعة بعد عام ١٨٤٨ . - ص : ٤٩٩ .

٢٣٠ - عنوان مقالة بقلم هرمان سمينغ ( ١٨٢٦ - ١٨٩٧ ) نشرت في المجلد الاول من **التحويلات الرينانية** . - ص : ٥٠٠ .

٢٣١ - **التحويلات الرينانية بشأن قضايا الإصلاح الاجتماعي** ، وقد اصدرها هرمان بوتمان ، ولم يظهر منها سوى مجلدين ، الاول في آب ١٨٤٥ في دار مستادت والثاني في اواخر عام ١٨٤٦ في محلة سفيرة تسمى المنفر الجميل قرب كونستانس ، على الحدود الالمانية السويسرية . ولما كان ماركس وانجلز راغبين في ايجاد نقاط استناد في المانيا من اجل نشر افكارهما الشيوعية ، فقد وجدا من الضرورة بمكان استخدام تلك المجلة لهذا الغرض . وهكذا كان المجلد الاول يتضمن خطابات انجلز في تجمعات اتر فيلد في ٨ و ١٥ شباط ( خطابات اتر فيلد ) ، والمجلد الثاني يتضمن المقالة التي تحمل عنوان « عيد الام في لندن » . وكان الاتجاه العام **للتحويلات** محددا على أي حال من قبل ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » الذين كانوا يسهمون في تحريرها . - ص : ٥٠٠ .

٢٣٢ - المقصود مقال لوزيس هيس « البؤس في مجتمعنا وعلاجه » مقتطف من **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٥** . - ص : ٢٢ - ٤٨ .

اما **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٥** فنشره اصدرها هرمان بوتمان في دار مستادت عام ١٨٤٤ ، وكان اتجاهاها العام محددا باشتراك ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » في تحريرها . اما **كتاب المواطن الالاني لعام ١٨٤٦** فقد ظهر في مانهايم في صيف ١٨٤٦ . - ص : ٥٠١ .

٢٣٣ - شاهد من هايني عدله ماركس ، وهذا أصله :

ان الحب البالغ الحفاظة مرفوض  
والا المت بك عاهة .  
ص : ٥٠٣

٢٣٤ - دعاة التسوية The Levellers : اسم اتخذته اiban الثورة الانكليزية جماعة تتألف من حرفيين وفلاحين كان لها نفوذ عظيم بين الجنود في جيش كرومويل . وكانت هذه الجماعة تنادي بأن الناس قد ولدوا احرارا ومتساوين . وتطالب بالاقتراع العام ، والغاء الملكية ، واعادة الاراضي « المسورة » الى الفلاحين . ولما كانت في الوقت نفسه مدافعة حازمة عن الملكية الخاصة ، فقد كانت تريد ان تحرم من حق الاقتراع العمال والخدم لانهم غير ملاكين . وفي اعقاب هذا الموقف الذي اتخذته دعاة التسوية ، ونتيجة الالام التي عاناها الشعب من جراء الفقر والجوع والاضطرابات ، فقد انفصل دعاة التسوية الحقيقيون او **الحفاريون** The Diggers

من دماء التسوية . وكان الحفاريون ينادون بأن الشعب العامل يجب ان يستثمر الاراضي البلدية دون ان يدفع اية ضريبة ، وقد احتلوا في بعض القرى ، بارادتهم الخاصة ، الاراضي المهجورة وحرثوها من اجل البذار . وعندما فرقهم جنود كرومويل لم يبدوا اية مقاومة ، لانهم ما كانوا يريدون ان يستخدموا في نضالهم الا الوسائل السلمية ، واثقين كل الثقة من قوة الاقتناع . - ص : ٥٠٣ .

٢٣٥ - انظر شاستيلو : في **الهناء العامة** ( De la Félicité Publique )

امستردام ، ١٧٧٢ . - ص : ٥٠٣ .

٢٣٦ - كايه : **رحلة الى ايكاريا ، رواية فلسفية واجتماعية** ، الطبعة الثانية ، باريس ١٨٤٢ . ولقد اصدر كايه الطبعة الاولى من كتابه عام ١٨٤٠ في مجلدين بعنوان : **رحلات ومغامرات اللورد ولیم كاريسدال في ايكاريا** . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٧ - المقصود كتاب **نظام الطبيعة** الذي وضعه المادي الفرنسي بول هنري تريي دولباخ . وفي سبيل الافلات من الملاحقات البوليسية ، فقد وقع باسم ج. ب. ميرابو ، سكرتير الاكاديمية الفرنسية ، المتوفى عام ١٧٦٠ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٨ - **الديموقراطية السلمية** - صحيفة يومية كان يصدرها فكتور كونسيدران ، وقد ظهرت في باريس من آب ١٨٤٣ حتى تشرين الثاني ١٨٥١ . - ص : ٥٠٤ .

٢٣٩ - مقتطف من قصيدة هايئي « العالم المقلوب » ، من ديوان **قصائد راهنة** . - ص : ٥١١ .

٢٤٠ - **العلوم الانسانية** ( Humanités ) - هي مجموع العلوم التي كان تعليمها يستهدف دراسة الثقافة الكلاسيكية القديمة . وكان الانسانون في عصر النهضة وخلفاؤهم يعتبرون هذه العلوم اساسا للثقافة والتعليم في زمانهم . - ص : ٥١١ .

٢٤١ - ان عددا من انصار سان سيمون قد اصبحوا رجال اعمال ومصرفيين شديدي البأس ( الاخوة بيرو مثلا ) . - ص : ٥١٣ .

٢٤٢ - مقطوعة من قصيدة هايئي « المانيا » من قصص الشتاء . ولم تكن المانيا قد حققت وحدتها بعد حين كتب هايئي هذه القصيدة . - ص : ٥١٤ .

٢٤٣ - المقصود مقالة بقلم رودلف ماتاي نشرت في **الحواليات الريفية** . - ص : ٥١٥ .

٢٤٤ - لازمة اغنية المانيا للاطفال . - ص : ٥٢٣ .

٢٤٥ - المقصود مجموعة **الافلات غير المنشورة الجديدة** ( New Anekdoty ) التي ظهرت في دار مستادت في اواخر ايار ١٨٤٥ ، وكانت هذه المجموعة تضم مقالات بقلم موزيس هيس وكارل غرون واوتو لوننغ وآخرين كانت الرقابة قد حظرت نشرها ، وكان معظمها قد كتب في النصف الاول من عام ١٨٤٤ . وقد كتب ماركس وانجلز ،

بعد صدور هذه المجموعة بوقت قصير ، سلسلة من الملاحظات النقدية عن مضمونها ، كما يتضح من رسالة وجهها الى هيس . - ص : ٥٣١ .

٢٤٦ - رادا مانتي - احد قضاة الجحيم في الاساطير الاغريقية . - ص : ٥٣٢ .

٢٤٧ - غرفة مطالعة في باريس يتردد اليها الصحفيون . - ص : ٥٣٣ .

٢٤٨ - في المأساة الاغريقية المقطع الشعري والمقطع المضاد هما مقطوعات شعرية أو أناشيد تتلوها الجوقة ( يعني تلك الجماعة من الممثلين الذين يعلقون على الاحداث الدائرة دون ان يشاركوا فيها ) كاجوبة متناوبة . - ص : ٥٣٤ .

٢٤٩ - شاهد من الزمار السحور لوزارت ( الفصل الثاني : نشيد ساراسترو ، وقد عدله ماركس . - ص : ٥٣٤ .

٢٥٠ - المقصود مقالة هيس : الاشتراكية والشيوعية . - ص : ٥٣٥ .

٢٥١ - ليرمينيه : فلسفة الحق . - ص : ٥٣٦ .

٢٥٢ - مقطع من مأساة شيللر الشهيرة **الصوص** ، الفصل الخامس ، المشهد الثاني . وان معنى هذه العبارة ، وفقا لروح المسرحية ، هو انه لا بد للمرء كي ينجز اي عمل . حتى اذا كان هذا العمل ردينا وهداما ، من ان يكون جديرا به . - ص : ٥٣٧ .

٢٥٣ - لويس ريبو : دراسات في الاصلاحين او الاشتراكيين الحديثين ، باريس : ١٨٤٠ . - ص : ٥٤٠ .

٢٥٤ - **المنظم** : L'organisateur - صحيفة اسبوعية كان تلامذة سان سيمون يصدرونها في باريس من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١ . وان العدد الوارد الذكر من الصحيفة يشتمل على المقالة التالية . « الى كاثوليكي . بشأن حياة سان سيمون وخلقه » . - ص : ٥٤٠ .

٢٥٥ - الاسم الذي كان يطلق ، في فترة من الزمن ، على البرلمان ، وفي فترة اخرى من الزمن على الحكومة الهولندية . - ص : ٥٤١ .

٢٥٦ - مؤلف لسان سيمون كتب عام ١٨٠٢ ونشر عام ١٨٠٣ دون ان يحمل اسم المؤلف . - ص : ٥٤٧ .

٢٥٧ - ظهرت الطبعة الاولى من هذا المؤلف لسان سيمون في باريس في ١٨٢٣ - ١٨٢٤ بعنوان **التعليم المسيحي للصناعيين** . وان العنوان الوارد هنا هو العنوان المذكور في **مؤلفات سان سيمون** المنشورة في باريس عام ١٨٤١ . - ص : ٥٥٠ .

٢٥٨ - ان الطبقة الانتظامية ، او طبقة النبالة ، هي بالنسبة الى سان سيمون النبالة الانتظامية القديمة . اما الطبقة المتوسطة او الوسطى فقد كانت تتألف ، قبل الثورة عام ١٧٨٩ ، من نبالة الثوب والمسكرين المنحدرين من اصل يورجوازي والملاكين

المعارين البورجوازيين الذين يحصلون على ربع من ملكيتهم . وان هذه الطبقة المتوسطة هي التي استخدمت الشعب عام ١٧٨٩ لتصنع الثورة وفقا لمصالحها ، وهي التي تسود الشعب والدولة منذ الثورة ، دون ان تنتج اي شيء نافع من اجل المجتمع .

وينتسب الى طبقة الصناعيين جميع اولئك الذين ينتجون او يحملون الاخرين على انتاج السلع المادية وجميع اولئك الذين يشتغلون في تداول هذه السلع . وانهم يشكلون ثلاث جماعات كبيرة : الفلاحين والصناعيين والتجار . وان هذه الطبقة هي الطبقة الاهم في المجتمع ، وهي الطبقة الوحيدة ذات النشاط النافع من اجل المجتمع ، ولهذا السبب يجب ان تحتل المركز الاول وتوجه شؤون الدولة . راجع بهذا الشأن كتاب سان سيمون : **التعليم المسيحي السياسي للصناعيين** . ص : ٥٥١ .

٢٥٩ - المقصود كتاب سان سيمون **المسيحية الجديدة** . - ص : ٥٥٤ .  
٢٦٠ - **النتج** Le Producteur - اول صحيفة للمدرسة السان سيمونية ، وقد صدرت في باريس في ١٨٢٥ - ١٨٢٦ .

**النظم** L'organisateur - انظر الهامش رقم ٢٥٤ . - ص : ٥٥٧ .

٢٦١ - **الكرة الارضية** Le Globe - صحيفة يومية ظهرت في باريس من عام ١٨٢٤ حتى عام ١٨٣٢ . وكانت الصحيفة الناطقة بلسان السان سيمونية ابتداء من ١٨ كانون الثاني ١٨٣١ . - ص : ٥٥٧ .

٢٦٢ - اشارة الى مقالة بقلم كارل روز نكراتز بعنوان « لودفيغ تيبك والمدرسة الرومانسية » نشرت في **حوليات هال** . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٣ - منيلمونتان - كانت ضاحية من ضواحي باريس وقتئذ ، وهي اليوم الدائرة العشرون . ولقد كان انفانتان ، « الاب الاسمى » لانصار سان سيمون ، يملك هناك ملكية انسحب اليها عام ١٨٣٢ بعد نزاعه مع بازار، يصحبه اربعمون من تلامذته ، وقد جرب ان يؤسس هناك مهم مشاعة للشغيلة . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٤ - المقصود مؤلف انفانتان : **الاقتصاد السياسي والسياسة** ، الذي نشر في مجلد في باريس عام ١٨٣٢ ، بعد ان ظهر في الاصل في صحيفة **الكرة الارضية** عام ١٨٣١ على هيئة سلسلة من المقالات . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٥ - **الكتاب الجديد** مخطوط يتضمن عرضا لمذهب السان سيمونيين يجب ان يتحول في ذهن مؤلفيه الى « الكتاب المقدس الجديد » لديانة السان سيمونيين . ولقد حرر في سياق اجتماعات فريق مدرسة السان سيمونية التي كان يديرها انفانتان . ونجد عند ريبو : **دراسات عن مصالح الاشتراكية الحديثة** ، مقتطفات من **الكتاب الجديد** ومعلومات عن تكوينه . - ص : ٥٦٠ .

٢٦٦ - ان الطبعة الاولى من مؤلف فوريه : **نظرية الحركات الاربع والمصارف العامة** قد ظهرت عام ١٨٠٨ في ليون دون ان تحمل اسم المؤلف . ص : ٥٦٢ .

٢٦٧ - انظر الهامش رقم ٢١٦ . - ص : ٥٦٢ .

٢٦٨ - انظر ا.ل.شورو. **عرض نقدي لنظرية فوريه الاجتماعية**. وان شوروا ، وليس شورو كما يكتب ماركس ، هو الاسم المستعار لاوغست لودفيغ فون روشو ، الذي صدر كتابه في برونشويك عام ١٨٤٠ . - ص : ٥٦٢ .

٢٦٩ - المجموعات نوع من المدخل الى الجماعات التي نموذجها الاكمل جماعية فوريه المسماة **المشرك Phalanstère** . - ص : ٥٦٣ .

٢٧٠ - الاشارة الى مقالة ماركس **Sur Judenfrage** المنشورة في **الحوليات الفرنسية الالمانية** . - ص : ٥٦٧ .

٢٧١ - لم يكن في الامكان تمييز شاهد كايه من لوك . ويبدو ان هذا المقطع يورد بصورة غير دقيقة بعض المقاطع من بحثي لوك في **الحكومة وفي الحكومة المدنية** ، راجع خاصة الفصل الرابع من البحث الاول . - ص : ٥٧٥ .

٢٧٢ - **Vorwärts ( الى الامام )** : صحيفة المانية كانت تصدر مرتين في الاسبوع في باريس ، وذلك من كانون الثاني حتى كانون الاول ١٨٤٤ ، وقد اسهم فيها كلا ماركس وانظر ببعض المقالات . وتحت تأثير ماركس ، الذي شارك بنشاط في عمله التحريري ابتداء من صيف ١٨٤٤ ، جعلت الصحيفة تتبنى اتجاهها شيوعيا ، وانتقدت بعنف النظام الرأسمالي في بروميا . وفي كانون الثاني ١٨٤٥ ، بناء على طلب من الحكومة البروسية ، طردت وزارة غيزو ماركس وعددا آخر من اعضاء هيئة التحرير من فرنسا ، وبذلك توقفت الصحيفة عن الصدور .

وان مقالة « مقتطفات من قانون الطبيعة » لموريلي قد نشرت في العديدين ٧٢ و ٧٣ من **الى الامام** ، اما مقالة « فريدريك ويلهلم الرابع وموريلي » فقد نشرت في العدد ٨٧ . - ص : ٥٨٠ .

٢٧٣ - انظر مقالتي كارل غرون « فيورباخ والاشتراكية » المنشورة في **Deutsches Bürgerbu chfür** لعام ١٨٤٥ و « السياسة والاشتراكية » المنشورة في **الحوليات الرينانية** لعام ١٨٤٥ ، ص : ٩٨ - ١٤٤ . - ص : ٥٨٣ .

٢٧٤ - **العالم الجديد ، او ملكوت الروح على الارض . البشارة** . جيف ١٨٤٥ - مجلد يتألف من محاضرات القاها جورج كوهلمان على التجمعات العمالية من ابداع ويلتغن في سويسرا . انظر راي انجلز في هذا الكتاب في مقالته : « اسهام في تاريخ المسيحية الاولى » ( ١٨٩٤ ) .

ان مخطوطة فصل « ٥ - الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين ، او نبوءات الاشتراكية الحقيقية » هي بقلم ويديمير ، والهامش « م . هيس » قد كتب على



الصفحة الأخيرة منها . ويفترض أن الفصل قد حرره هيس ، ونسخه ويديمير ، ونشره ماركس وانجلز أخيراً . - ص : ٥٨٦ .

٢٧٤ - أن عمل انجلز الاشتراكيون الحقيقيون يشكل تكلمة مباشرة للمجلد الثاني من الأيديولوجية الألمانية .

ففي أوائل ١٨٤٧ ، كان نمو الاشتراكية « الحقيقية » قد أدى إلى تشكل جماعات عديدة ( مثلاً الجماعة الوستيفالية والسكسونية والبرلينية ) داخل الخط العام لهذا الاتجاه . وعندئذ قرر انجلز أن يراجع ويوسع المجلد الثاني من الأيديولوجية الألمانية الذي يعالج الاشتراكية « الحقيقية » وأن يعطي نقداً للجماعات الاشتراكية « الحقيقية » المختلفة . وقد وضع مسودة مشروعه في رسالة إلى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧ . وأن العمل في هذا المشروع ، الذي وصلنا في صورة مخطوطة الاشتراكيون الحقيقيون ، قد استمر على الأقل حتى نيسان ، ذلك أن عدد ١٠ نيسان ١٨٤٧ من صحيفة Die Grenzboten المذكور في النص . وإذا حكمنا على نهاية المخطوطة ، فإن العمل لم يكتمل . وقد نشر للمرة الأولى في الطبعة الألمانية للأعمال الكاملة لماركس وانجلز التي هيأتها مؤسسة الماركسية اللينينية في موسكو . - ص : ٥٩٩ .

٢٧٥ - إشارة إلى حقيقة أن هرمان كريغ هو ناشر صحيفة منبر الشعب ، وهي صحيفة أسبوعية أسسها الاشتراكيون « الحقيقيون » الألمان في نيويورك وصدرت من ٥ كانون الثاني حتى ٣١ كانون الأول ١٨٤٦ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٦ - يشير انجلز إلى مقاله حوليس مير « الاقتصاد الوطني في شكله المقبل » المنشورة في المجلد الثاني من هذا الكتاب يخص الشعب ، وهو كتاب سنوي كان بصورة أوتو لوننغ في بيلفيلد في عامي ١٨٤٥ و ١٨٤٦ ، وفي بادربورن في عام ١٨٤٧ . ولم يصدر منه سوى ثلاثة مجلدات . ص : ٦٠٠ .

٢٧٧ - أن أسماء الكوكبات المختلفة تستخدم هنا للدلالة الساخرة على ممثلي الاشتراكية « الحقيقية » . فالاسد يدل على هرمان كريغ و « السرطان » على جوليس هيلمخ ؛ والمرجح أن رودلف رمل هو أحد « التوامين » ، « والتوام » الآخر هو جوليس مير . وأن « الحمل » دلالة على جوزيف ويديمير ، أما « الشور » فالمقصود به أوتو لوننغ . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٨ - بيت شعر من الأغنية الشعبية الألمانية : « لو كنت عصفوراً » . - ص : ٦٠٠ .

٢٧٩ - أن إسهامات أوتو لوننغ التي كانت تعالج الأحداث السياسية في بلدان مختلفة قد نشرت تحت عنوان « أحداث عالية » في مجلة الركب البخاري الوستفالي عام ١٨٤٩ . - ص : ٦٠١ .

٢٨٠ - مرآة المجتمع - مجلة شهرية للاشتراكيين « الحقيقيين » أصدرها

موزيس هيس في البرفيلد في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ، ولم يصدر منها سوى اثني عشر عددا . - ص : ٦٠١ .

٢٨١ - يشير انجلز الى حظر مجلة **مركب ویش البخاري** ، وهي مجلة بورجوازية صغيرة تحولت بصورة تدريجية الى نشرة للاشتراكيين « الحقيقين » ، وكانت تصدر في موندن عام ١٨٤٤ من كانون الثاني حتى تشرين الاول عام ١٨٤٤ مرتين في الاسبوع ، وفي تشرين الثاني وكانون الاول مرة في الشهر . ولقد اوقفت المجلة في نهاية عام ١٨٤٤ من قبل السلطات وعادت الصدور بعنوان **المركب البخاري الويستفالي** ابتداء من ١٨٤٥ . وقد شارك اونو لوننغ في تحرير المجلة في تشرين الثاني ١٨٤٤ .

**ايريدانوس** - كوكبة في نصف الكرة السماوية الجنوبي ، وترسم على صورة نهر . - ص : ٦٠١ .

٢٨٢ - اشارة الى « رسالة ضد كريغ » بقلم ماركس وانجلز . - ص : ٦٠٢ .

٢٨٣ - يشير انجلز الى مقالة جوزيف ويديمير « الورشة » ينشرها جورج شيرغس : المنشورة في **المركب البخاري الويستفالي** عام ١٨٤٥ .

و « الورشة » مجلة للاشتراكيين « الحقيقين » صدرت في هامبورغ من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٧ . - ص : ٦٠٣ .

٢٨٤ - « سعيد هو ذلك البعيد عن الاعمال » - هو رأس . الانشودة الثانية . السطر الاول . - ص : ٦٠٣ .

٢٨٥ - من قصيدة شيلر « انشودة للفرح » . - ص : ٦٠٤ .

٢٨٧ - ان اشارة الضرب ( x ) كانت تستخدم كتوقيع من قبل احد المشتركين في تحرير مجلة **المركب البخاري الويستفالي** . - ص : ٦٠٥ .

٢٨٧ - ان **نميزيس** ، آلهة الجزاء ، كانت صورتها على غلاف مجلة **مرآة المجتمع** . - ص : ٦٠٦ .

٢٨٨ - ان الشواهد التالية هي من مقالات ف. شنيك ضد فورتزكوف وشتاين واوييتز المنشورة في **مرآة المجتمع** . - ص : ٦١٠ .

٢٨٩ - مقطوعة من قصيدة بعنوان **Totalität** . - ص : ٦١١ .

٢٩٠ - يقصد انجلز مقطعا من بحثه « الاشتراكية الالمانية في النثر والشعر » وهو بحث وثيق الارتباط بالجلد الثاني من **الايدولوجية الالمانية** ، ( راجع رسالة الى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني ١٨٤٧ ) . - ص : ٦١٢ .

٢٩١ - تعديل بيت من قصيدة شيلر « الفواص » ، وقد استبدلت كلمة « Larven » ( ابالسة ) بكلمة « Leiche » ( اجداث ) . ويستشهد انجلز في وقت لاحق ، في الصفحة ٦٢١ من هذا الكتاب ، بالبيت كما هو . - ص : ٦١٤ .

٢٩٢ - ان الكتب التي تضم اكثر من عشرين ورقة مطبوعة كانت معفاة من الرقابة حسب القوانين السارية المفعول في عدد من الدول الالمانية . - ص : ٦١٤ .  
٢٩٣ - يستشهد انجلز بثلاثة مقاطع من قصيدة غوته « حديقة الليل » . - ص : ٦١٦ .

٢٩٤ - من كتاب غوته ، *فاوست* ، الجزء الاول . - ص : ٦١٨ .

٢٩٥ - « اكليل الفيجن » ، اعلى وسام في سكسونيا . - ص : ٦١٩ .

٢٩٦ - *Così fa tutte* ( الجميع يفعلون ذلك ) - شعار مبني على عنوان اوبرا هزلية لموزارت بعنوان *Così fa tutte* ( جميع [ النساء ] يفعلن ذلك ) . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٧ - *البنفسج* ، أوراق غير ضارة من اجل النقد الحديث ، مجلة اسبوعية للاشتراك « الحقيقية » كانت تصدر في بوتزن ( سكسونيا ) في عام ١٨٤٦ - ١٨٤٧ . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٨ - مجلة تريف ، تأسست في تريف عام ١٧٥٧ ، وكانت تصدر بهذا الاسم اعتبارا من عام ١٨٧٥ . وكانت في اوائل الاربعينات صحيفة بورجوازية راديكالية ، لكنها وقعت في منتصف الاربعينات تحت نفوذ الاشتراكيين « الحقيقيين » وتمرضت للنقد من قبل ماركس وانجلز . - ص : ٦٢٢ .

٢٩٩ - مقطوعة من قصيدة غوته « البنفسجة » . - ص : ٦٢٣ .

٣٠٠ - من قصيدة سيمغ « من اجل مجموعة سيدة » . - ص : ٦٢٣ .

٣٠١ - من كتاب غوته *فاوست* ، الجزء الاول . - ص : ٦٢٤ .

٣٠٢ - الكلب الاصفر : كوكبة الى الشرق من الجوزاء . - ص : ٦٢٥ .

٣٠٣ - كارل مور وشوايزر وشيفيلبرغ - شخصيات من ماساة شيللر *القصص* . - ص : ٦٢٦ .

٣٠٤ - ف. إ. روشوف : صديق الاطفال . كتاب قراءة من اجل المدارس الريفية ، براندنبورغ ولايبزغ ، ١٧٧٦ . وقد تعرض انجلز لهذا الكتاب في انتي دوهرنغ ، القسم الثاني ، الفصل الخامس . - ص : ٦٢٣ .

٣٠٥ - *السرير الاول* - مسرح في باريس . - ص : ٦٣٤ .

٣٠٦ - *in Partibus infidelium* ، ومعناها الحرفي : في بلاد يقطنها غير المؤمنين ، ومعناها غير موجودة في واقع الامر - وان هذه الكلمات تضاف عادة الى لقب اسقف كاثوليكي يعين لكرسي اسمي في بلد غير مسيحي .

ويلمح انجلز هنا الى القصائد الوطنية التي نظمها هيرفيغ ، وعلى الاخص

« الاسطول الالمني » المنشورة عام ١٨٤١ ، وفرايبيرث - « احلام عن الاسطول »  
و « الرايتان » ، المنشورتين عام ١٨٤٣ و ١٨٤٤ ، وفيهما يجندان مستقبل الاسطول  
الالمني الذي لم يكن له وجود بعد . - ص : ٦٣٤ .

٣٠٨ - « البغضاء والندامة » - مأساة من تأليف ا. كوتزبو . - ص : ٦٣٧ .

٣٠٩ - يشير انجلز الى قصيدة فرايبيرث : « صلاة لراحة النفس » .  
- ص : ٦٣٧ .

٣١٠ - الإشارة الى كتاب فريدريك ساس : « تطور برلين في العصور الحديثة » .  
- ص : ٦٣٨ .

٣١١ - من قصيدة شيللر : « قاتلة الطفل » . - ص : ٦٣٩ .

٣١٢ - الإشارة الى الحادث الذي وقع في ١٢ آب ١٨٤٥ . حين فتحت قوات  
سكسونية النار على مظاهرة جماهيرية جرت في لايبزغ ، وكانت تندد باضطهاد  
الحكومة السكسونية للحركة « الالمانية الكاثوليكية » البورجوازية . - ص : ٦٤٢ .

٣١٣ - « فروض عن فيورباخ » كتبها ماركس في بروكسل في ربيع ١٨٤٥ ،  
وهي موجودة في دفاتره للاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ تحت عنوان : « ١ - بخصوص فيورباخ » .  
وقد نشرت هنا كما اصدرها انجلز في ختام كتابه لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة  
الكلاسيكية الالمانية عام ١٨٨٨ . - ص : ٦٥١ .

٣١٤ - هذه الملاحظات دونها ماركس في الصفحة ١٦ من دفاتره للاعوام ١٨٤٤ -  
١٨٤٧ . - ص : ٦٥٤ .

٣١٥ - هذه الملاحظات موجودة في الصفحتين ٢٣ و ٢٢ من دفاتر ماركس  
للاعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ . اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة  
للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص ٦٥٥ .

٣١٦ - هذه الملاحظات تسبق مباشرة « الفروض عن فيورباخ » في دفاتر  
١٨٤٤ - ١٨٤٧ . اما العنوان فوضعت مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة  
المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي . - ص : ٦٥٦ .

٣١٧ - هذه الملاحظات كتبها ماركس في الصفحتين الاخيرتين من الفصل الاول  
من المجلد الاول من مخطوط الايديولوجية الالمانية . وقد وضعت العنوان مؤسسة  
الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي .  
- ص : ٦٥٧ .

٣١٨ - من المرجح ان هذه الملاحظات قد خصصها انجلز في الاصل للفصل الاول

من المجلد الاول من الايدولوجية الالمانية ، ويستشهد فيها بكتاب فيورباخ فلسفة المستقبل . - ص : ٦٥٨ .

٣١٩ - ل. فيورباخ : جوهر الايمان كما يفسره لوثر . اسهام في « جوهر المسيحية » . لايزغ ، ١٨٤٤ . - ص : ٦٥٩ .

٣٢٠ - ان هذه الفقرة التي نشرت مفصلة من التوقيع هي رد على النقد المضاد للعائلة المقدسة الوارد في مقالة ليوير في مجلة ويغان الفصلية ، المجلد الثالث ، ١٨٤٥ ، ص : ٨٦ - ١٤٦ : بعنوان Charak teristik Ludwig Feuerbach . ان قسما منه مماثل لقطع وارد في الفصل الثاني من المجلد الاول من الايدولوجية الالمانية اما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي . - ص : ٦٦٠ .





## فهرست أسماء الأعلام

- ٢ -

- ابن سينا . ( ٩٨٠ - ١٠٣٧ ) - من أبرز فلاسفة العصور الوسطى . طبيب وشاعر وعالم .

- أراغو ، دومينيك فرانسوا ( ١٧٨٦ - ١٨٥٣ ) - فلكي ورياضي وفيزيائي فرنسي ، سياسي بورجوازي .

- أرجنسون ، مارك رينه ( ١٧٧١ - ١٨٤٢ ) سياسي فرنسي . شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وفي حركة الجمهوريين في فرنسا خلال مرحلة عودة الملكية وفي ملكية تموز . وقد كان من أتباع بابوف .

- أرسطو . ( ٣٤٨ - ٣٢٢ ق.م ) - فيلسوف أغريقي قديم كبير ، تارجح بين المادية والمثالية وكان الممثل الأيدولوجي لطبقة أصحاب العبيد .

- أرنودت ، أرنست موريتز ( ١٧٦٩ - ١٨٦٠ ) - كاتب ومؤرخ وعالم لفوي الماني ، لعب دورا فعالا في حرب التحرير الشعبية الألمانية ضد حكم نابليون في ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . عضو في المجلس الوطني لمدينة فركنفورت ( الوسط اليميني ) ومن أنصار الملكية الدستورية .

- أرنيم ، بيتينا فون ( ١٧٨٥ - ١٨٥٩ ) - كاتب الماني من المدرسة الرومانتيكية . نادي بالأفكار الليبرالية في الأربعينات .

- آدموند ، توماس روو ( ١٨٠٣ - ١٨٨٩ ) - بورجوازي اقتصادي انكليزي ومن أتباع آدم سميث .

- ادوارد الرابع ( ١٥٣٧ - ١٥٥٣ ) - ملك انكلترا من ( ١٥٤٧ - ١٥٥٣ ) .

- استون ، لويس ( ١٨١٤ - ١٨٧١ ) - بورجوازي صغير الماني وكاتب ديموقراطي .

- الاسكندر الكبير ( ٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م ) - قائد ورجل دولة مشهور في العصور القديمة . وملك مقدونيا ( ٣٣٦ - ٣٢٣ ق.م ) .

- افلاطون ( ٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م ) - فيلسوف مثالي من اليونان القديمة . ايدولوجي طبقة أصحاب العبيد والاسترقاقية .

- الكسيس ، ويلييبالد ( الاسم المستعار لجورج ويلهلم هارينغ ) ( ١٧٦٨ - ١٨٧١ ) - كاتب الماني . مؤلف عدة روايات تاريخية من بينها رواية كلباتيس .

الأيدولوجية م - ٥٥ :

- ٧٠٥ -

— اندروميديا ، اوتولوز ( ١٨١٩ — ١٨٩٥ ) — كاتبة المانية في منتصف  
الاربعينات من القرن التاسع عشر . كانت اشتراكية « حقيقية » شاركت في الحركة  
البورجوازية النسائية .

— انيكه ، فريدريك ( ١٨١٨ — ١٨٧٢ ) — ضابط روسي في سلاح المدفعية  
في عام ( ١٨٤٦ ) . سرح من الخدمة لآرائه السياسية . عضو جماعة كولونيا في  
العصبة الشيوعية . شارك في الثورة الألمانية لعام ١٨٤٨ — ١٨٤٩ وقاتل في الحرب  
الاميركية الاهلية الى جانب الشمال .

— اويترز ، تيودور — كاتب الماني من الهيفيليين الشباب .

— اوتو الاول ( اوتو الابن ) ( ١٨١٥ — ١٨٦٧ ) — ملك اليونان من ١٨٣٢  
حتى ١٨٦٢ .

— اولكيز ، هيرمان تيودور ( ١٨١٦ — ١٨٦٩ ) — كاتب الماني ديمتري .  
— اوغسطس ، يوليوس قيصر ( ٦٣ ق.م — ١٤ ق.م ) — امبراطور روماني .  
— اوكنيل ، دانيال — محام ايرلندي وسياسي بورجوازي . قائد الجناح  
الايمن من حركة التحرر الوطني الايرلندية .

— اوين ، روبرت ( ١٧٧١ — ١٨٥٨ ) — احد كبار الاشتراكيين الطوباويين  
الانكليز .

— ايك ، كارل غوثلب — فنان الماني ، شاعر واشتراكي « حقيقي » .

— ايسدن ، سير فريدريك يورثون ( ١٧٦٦ — ١٨٠٩ ) — اقتصادي بورجوازي  
انكليزي ، من تلامذة آدم سميث .

— ايفورن ، يوهان البريخت فريدريك ( ١٧٧٩ — ١٨٥٦ ) — رجل دولة بروسي  
ووزير الحربية ووزير الثقافة في بروسيا .

— اينكه ، يوهان فرانتز ( ١٧٩١ — ١٨٦٥ ) — فلكي الماني معروف .

— انفانتان ، بارتليمي بروسبييه ( ١٧٩٦ — ١٨٦٤ ) — اشتراكي طوباوي  
فرنسي ، من اتباع سان سيمون . ترأس مع بازار المدرسة السان سيمونية .

— ابيقتور ، ( ٣٤١ — ٢٧٠ ق.م ) — فيلسوف مادي بارز في اليونان القديمة .

— ايوالد ، يوهان لودفيغ ( ١٧٤٧ — ١٨٢٢ ) — لاهوتي الماني . استاذ الاخلاق .

— ايوربيك ، اوغوست هيرمان ( ١٨١٦ — ١٨٦٠ ) — طبيب وكاتب الماني .  
زعيم لجان باريس لعصبة المادلين ، وقد بقي عضوا في العصبة الشيوعية حتى  
سنة ١٨٥٠ .



## - ب -

- بابوف ، فرانسوا نويل ( ١٧٦٠ - ١٧٩٧ ) - ثوري فرنسي ومن أبرز المدافعين عن المساواة في الشيوعية الطوباوية . منظم العصبة التآمرية « للأسوياء » .

- بازار ، سان اماند ( ١٧٩١ - ١٨٣٢ ) - اشتراكي طوباوي فرنسي . قاد مع انغانتان حركة السانسيمونية .

- بارمبي ، جون غورون ( ١٨٢٠ - ١٨٨١ ) - كاهن انكليزي ، نادى بالاشتراكية المسيحية .

- باربر ، دوفيزاك برتران ( ١٧٥٥ - ١٨٤١ ) - محام فرنسي وسياسي خلال فترة الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . نائب في الجمعية الوطنية ويعقوبي ، لعب فيما بعد دورا فعالا في انقلاب التاسع من ترميدور ( ٢٧ تموز ١٧٩٤ ) .

- بارينغ ، الكسندر ( ١٧٧٤ - ١٨٤٨ ) - سياسي ومالي انكليزي من حزب التوري .

- باروت ، كميل هاياسانت اوديلون ( ١٧٩١ - ١٨٧٣ ) - سياسي بورجوازي فرنسي وزعيم المعارضة الليبرالية الملكية حتى شباط ١٨٤٨ . ومن كانون أول ١٨٤٨ حتى تشرين أول ١٨٤٩ رئيس حكومة مؤيدة من كتلة من انصار الملكية المناهضين للثورة .

- باير هوفر ، كارل ثيودور ( ١٨١٢ - ١٨٨٨ ) - فيلسوف هيغلي الماني .

- بايلي ، جان سيلفان ( ١٧٣٦ - ١٧٩٣ ) - فلكي وسياسي فرنسي واحد قادة البورجوازية الليبرالية خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

- بايلي ، بيبير ( ١٦٤٧ - ١٧٠٦ ) - فيلسوف فرنسي ، أحد نقاد الدوغمائية الدينية .

- بروتز ، روبرت ادوارد ( ١٨١٦ - ١٨٧٢ ) - شاعر الماني ومؤرخ للادب خلال ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ البورجوازية الديمقراطية .

- برودون ، بيبير جوزيف ( ١٨٠٩ - ١٨٦٥ ) - كاتب فرنسي وايدولوجي البورجوازية الصغيرة ، وأحد مؤسسي المذهب الفوضوي .

- بريسو ، جان بيبير ( ١٧٥٤ - ١٧٩٣ ) - من أبرز سياسيين الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . وكان في بداية الثورة عضوا في نادي العاقبة ، وأصبح فيما بعد زعيما لحزب الجيرونديين ومفكرا له .

- بروكلي ، فيكتور فرانسوا ( ١٧١٨ - ١٨٠٤ ) - مارشال فرنسا في بداية ثورة عام ١٧٨٩ ، قاد اتحاد جماعات الثورة المضادة في فرساي . ثم هاجر الى ألمانيا حيث قاد المهاجرين الذين قاتلوا ضد ثوريي فرنسا .
- بطليموس - اسم احدى سلالات ملوك مصر .
- بفيستر ، يوهان كريستيان ( ١٧٧٢ - ١٨٣٥ ) - كاهن الماني ومؤرخ بورجوازي .
- بفيغل ، غوتلب كونارد ( ١٧٣٦ - ١٧٩٣ ) - من كتاب الخرافات الالمان .
- بلانتشلي ، يوهان كاسبار ( ١٨٠٨ - ١٨٨١ ) - محام سويسري ، وسياسي رجعي .
- بلان ، لويس ( ١٨١١ - ١٨٨٢ ) - بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي ومؤرخ . احد قادة ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ . دافع عن سياسة التسوية مع البورجوازية .
- بلانكي ، جيروم ادولف ( ١٧٩٨ - ١٨٤٥ ) - اقتصادي فرنسي وشقيق لويس أوغست بلانكي الثوري .
- بلوتارك ( ٤٦ - ١٢٥ ) - كاتب يوناني قديم . فيلسوف مثالي واخلاقي .
- بوا غيلير ، بيير لوبوزان ( ١٦٤٦ - ١٧١٤ ) - اقتصادي فرنسي . مهد لمذهب الفيزيوقراطيين ومؤسس الاقتصاد السياسي البورجوازي الكلاسيكي في فرنسا .
- بوتمان ، هيرمان ( ١٨١١ - ١٨٩٤ ) - شاعر وصحافي راديكالي الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .
- بودان ، جان ( ١٥٣٠ - ١٥٩٦ ) - بورجوازي فرنسي . عالم اجتماعي . ايدولوجي الحكم المطلق .
- بوسويه ، جاك بينين ( ١٦٢٧ - ١٧٠٤ ) - كاتب لا هوتي وكنسي فرنسي . ايدولوجي الرجعية الرومانية الكاثوليكية والحكم المطلق .
- بوشنر ، فيليب جوزيف بنجامان ( ١٧٩٦ - ١٨٦٥ ) - سياسي ومؤرخ فرنسي . بورجوازي جمهوري واحد ايدولوجي الاشتراكية المسيحية .
- بوفندورف ، صامويل فريهر فون ( ١٦٣٢ - ١٦٩٤ ) - عالم الماني ، قاض ومؤرخ . وممثل النظرية البورجوازية « لقانون الطبيعة » .
- بوليو ، كلود فرانسوا ( ١٧٥٤ - ١٨٢٧ ) - مؤرخ وناشر وملكي فرنسي .
- بونالد ، فيكونت دو لويز غابرييل امبرواز ( ١٧٥٤ - ١٨٤٠ ) - ناشر

«سياسي ملكي فرنسي . احد ايدولوجي الاستقراطية والرجمية الكهنوتية ، في مرحلة عودة الملكية .

— بونيفاس ، وينفريد ( ٦٨٠ - ٧٥٥ ) — كاهن من بداية العصور الوسطى شغل منصب سفير بايوي بين القبائل الالمانية . ثم اصبح مطرانا .

— بوهل ، لودفيغ ( ١٨١٤ - ١٨٨٠ ) — ناشر الماني . وهيغلي شاب .  
— بوير ، ادغار ( ١٨٢٠ - ١٨٨٦ ) — معلق الماني وهيغلي شاب وشقيق برونو بوير .

— بوير ، برونو ( ١٨٠٩ - ١٨٨٢ ) — فيلسوف مثالي الماني من الهيغليين الشباب ، وقد اصبح راديكاليا بورجوازيا بعد عام ١٨٦٦ .

— بوناردوتي ، فيليب ميشيل ( ١٧٦١ - ١٨٣٧ ) — نوري ايطالي . لعب دورا قياديا في الحركة الثورية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . شيوعي طوباوي وزميل بايوف في السلاح . كتابه : « التآمر من اجل المساواة » ( ١٨٢٨ ) ساهم في احياء التقاليد البايوفية في الحركة العمالية الثورية .

— بويه ، فرانسوا كلود ارمور ( ١٧٣٩ - ١٨٠٠ ) — قائد فرنسي خلال حرب الاستقلال الاميركية ( ١٧٧٥ - ٨٣ ) . قاتل ضد الانكليز للدفاع عن المستعمرات الفرنسية في جزر الانتيل .

— بيتي ، سير وليام ( ١٦٢٣ - ١٦٨٧ ) — من ابرز الاقتصاديين وعلماء الاحصاء الانكليز . مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي البورجوازي في انكلترا .

— بيرسياني ، فاني ( ١٨١٢ - ١٨٦٧ ) — مغنية ايطالية .  
— بيريكس ( ٤٩٣ - ٤٢٩ ق.م ) — رجل دولة اثيني . ساعد في توطيد الديموقراطية التي تعمل بملكية العبيد في اثينا .

— بيسيل ، فريدريك ويلهلم ( ١٧٨٤ - ١٨٤٦ ) — فلكي الماني معروف .  
— بنثام جيريمي ( ١٧٤٨ - ١٨٣٢ ) — عالم اجتماعي بورجوازي انكليزي . واضع نظرية المنفعة .

— بيك ، كارل ( ١٨١٧ - ١٨٧٩ ) — شاعر بورجوازي صغير الماني في منتصف الاربعينات واشتراكي « حقيقي » .

— بيكر ، اوغست ( ١٨١٤ - ١٨٧١ ) — ناشر الماني في الاربعينات واحد قادة اتباع وتلنغ السويبرين .

— بيليتيه ، جان غابريل ( ١٧٦٥ - ١٨٢٥ ) — كاتب ملكي فرنسي .  
— بينتو ، اسحاق ( ١٧١٥ - ١٧٨٧ ) — اقتصادي هولندي واحتكاري كبير .

- تاليران ، بيرغور شارل موديس ( ١٧٥٤ - ١٨٢٨ ) - دبلوماسي فرنسي .  
- اسقف من عام ١٧٨٨ حتى ١٧٩١ . عاش في المنفى بين سنتي ١٧٩٢ - ١٧٩٦ .  
- وزير للخارجية في ١٧٩٧ - ١٧٩٩ ( تحت حكم الادارة ) ، وفي ١٧٩٩ - ١٨٠٧  
( في فترة حكم نابوليون القنصلي والامبراطوري ) . وفي سنة ١٨١٤ - ١٨١٥  
سفير في لندن .

- نابلي ، واط ( توفي عام ١٣٨١ ) - زعيم الثورة الفلاحية الانكليزية الكبرى  
لعام ١٣٨١ .

- تراجان ، ماركوس اوليبوس تراجانوس ( ٥٣ - ١١٧ ) - امبراطور روماني .  
- تروتيان ، كينتوس فلورنس تروتيانوس ( ١٥٠ - ٢٢٢ ) - لاهوتي  
مسيحي ، من دعاة التعمية . وعدو رهيب للعلوم .

- تستي ، شارل ( توفي عام ١٨٤٨ ) - شيوعي طوباوي فرنسي . من اتباع  
بابوف . لعب دورا في الحركة الجمهورية خلال ملكية تموز .

- تورغو ، آن روبرت جاك بارون ( ١٧٢٧ - ١٧٨١ ) - رجل دولة واقتصادي  
فرنسي . ممثل بارز للمدرسة الفيزيوقراطية . مفتش عام للمالية من ( ١٧٧٤ -  
١٧٧٦ ) . دافع عن مصالح البورجوازية .

- تيتيان ، تيزيانو فاسيليو ( ١٤٧٧ - ١٥٧٦ ) - من ابرز رسامي عصر  
النهضة الايطاليين وواحد من كبار ممثلي مدرسة البندقية .

- تيمون ، ( ٢٢٠ - ٢٣٠ ق.م ) - فيلسوف وقاص خرافي يوناني قديم .

- ثومبسون ، بنجامين كونت رامفورد ( ١٧٥٣ - ١٨١٤ ) - ضابط انكليزي  
من اصل اميركي ، مغامر ، كان لمدة ما في خدمة الحكومة البافارية . نظم بيوت العمل  
للمعلمين وجمع الهبات من اجل حساء الفقراء المصنوع من المواد الرخيصة .

- ثومبسون ، وليام ( ١٧٨٥ - ١٨٣٣ ) - اقتصادي ايرلندي توصل الى  
استنتاجات اشتراكية بالاستناد الى نظرية ريكاردو . من اتباع اوين .

- ثيمستوكلس ( ٥٢٥ - ٤٦٠ ق.م ) - قائد ورجل دولة اغريقي من ايام  
الحرب الفارسية الاغريقية وممثل النزعة الراديكالية الديمقراطية في اثينا .

- ثييري ، أدولف ( ١٧٩٧ - ١٨٧٧ ) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي  
فرنسي . رئيس وزراء من ( ١٨٣٦ - ١٨٤٠ ) ورئيس الجمهورية من ( ١٨٧١ -  
١٨٤٠ ) وجلاد كومونة في باريس .

## - ج -

- جان بول - الاسم المستعار ليوهان بول فريدريك ريختر ( ١٧٦٣-١٨٢٥ ) -  
بورجوازي صفيّر الماني . كاتب هجائي .
- جاي انطوان ( ١٧٧٠ - ١٨٥٤ ) - ناشر فرنسي واديب . عضو في الاكاديمية  
الفرنسية من سنة ١٨٣٢ .
- جوزيف الثاني ( ١٧٤١ - ١٧٩٠ ) - امبراطور روماني مقدس .
- جوسيو ، انطوان لوران ( ١٧٤٨ - ١٨٣٦ ) - عالم نبات فرنسي معروف .
- جيلوت ، كريستيان فورشتفوت ( ١٧١٥ - ١٧٦٩ ) - كاتب الماني وممثل  
البورجوازية المتنورة .
- جيسنر ، سالومون ( ١٧٣٠ - ١٧٨٨ ) - شاعر ورسام سويسري ، نظم  
شعرا غنائيا منفصلا عن الحياة .

## - د -

- دالتون ، جون ( ١٧٦٦ - ١٨٤٤ ) - عالم كيميائي وفيزيائي مشهور . قدم  
النظرية الذرية للتفاعلات الكيميائية .
- دانتون ، جورج جاك ( ١٧٥٩ - ١٧٩٤ ) - زعيم مشهور من زعماء الثورة  
البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . تراس الجناح اليميني لليعاقة .
- دانهارد ، ماري ويلهلمين ( ١٨١٨ - ١٩٠٢ ) - عضوة في « الاحرار » ، وهي  
حلقة هيفلية شابة في برلين ، زوجة ماكس شترنر . ( ويسمىها المؤلفان ايضا دولسينا  
أوف ثوبوزو وماريتورنا ونورالفا وسمنسترس ) .
- درونك ، ارنست ( ١٨٢٢ - ١٨٩١ ) - كاتب الماني . اشتراكي « حقيقي »  
باديء الامر ، ثم عضو في العصبة الشيوعية . واحد محرري **المجلة الرينانية الجديدة** .  
هاجر بعد ثورة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ الى انكلترا وترك السياسة .
- دويان ، اندريه ماري جاك ( ١٧٨٣ - ١٨٦٥ ) - سياسي ومحام فرنسي  
اورلياني . رئيس الجمعية التشريعية ( ١٨٤٩ - ١٨٥١ ) . ثم أصبح يونانيترتيا .
- دوشال . الكونت شارل ماري ثانوفي ( ١٨٠٣ - ١٨٦٧ ) - رجل دولة  
فرنسي رجعي . وزير للداخلية ( ١٨٣٩ - ١٨٤٠ ) وفي شباط ١٨٤٨ . من انصار  
مالتوس .
- دوفرجيه ، دهوران يروسيير ( ١٧٩٨ - ١٨٨١ ) - كاتب وسياسي  
ليبرالي فرنسي .

- دوماس . الكسندر ( ١٨٠٣ - ١٨٧٠ ) - كاتب فرنسي مشهور .  
 - دوفوايه ، بارثليمي شارل بيير جوزيف ( ١٧٨٦ - ١٨٦٢ ) - اقتصادي  
 مبتدل فرنسي وسياسي بورجوازي .  
 - ديستوت دوتراسي ، انطون لويس كلود ، كونت ( ١٧٥٤ - ١٨٣٦ ) -  
 اقتصادي مبتدل فرنسي ، فيلسوف المذهب الحسي . من انصار الملكية الدستورية .  
 - ديكرات ، رينه ( ١٥٩٦ - ١٦٥٠ ) - فيلسوف فرنسي مشهور ، رياضي  
 وفيزيائي .  
 - ديكازيس ، دوق ايلي ( ١٧٨٠ - ١٨٦٠ ) - رجل اعمال فرنسي . رجل  
 دولة في مرحلة عودة الملكية . ملكي . حبد الاتفاق بين الملاكين الكبار والبورجوازية  
 الكبيرة .  
 - ديموقريطس ( ٤٦٠ - ٣٧٠ ق.م ) - فيلسوف مادي كبير من اليونان  
 القديمة ، واحد مؤسسي النظرية القائلة بأن المادة تتشكل من ذرات .  
 - ديولان ، لويس سانبلين كاميل بنوا ( ١٧٨٦ - ١٧٩٤ ) - كاتب فرنسي ،  
 لعب دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . من  
 الجناح اليميني للبعاقبة . حكمت عليه محكمة الثورة بالموت على المقصلة .  
 - ديوجين ، ليرثيوس ( القرن الثالث ) - فيلسوف ومؤرخ يوناني قديم ،  
 جمع كثيرا من الاعمال لفلاسفة قدماء .

#### - د -

- رابله ، فرانسوا ( ١٤٩٤ - ١٥٥٣ ) - كاتب انساني فرنسي كبير من  
 عصر النهضة .  
 - رانكه ، ليوبولد ( ١٧٩٥ - ١٨٨٦ ) - مؤرخ الماني .  
 - رفاثيل ، ( ١٤٦٣ - ١٥٢٠ ) - رسام ايطالي واقعي كبير من عصر النهضة .  
 - روبسبير ، ماكسيميليان فرانسوا ماري اليزودوردي ( ١٧٥٨ - ١٧٩٤ ) -  
 من أبرز الوجوه السياسية للثورة الفرنسية ، زعيم البعاقبة ورئيس الحكومة  
 الثورية من ( ١٧٩٣ - ١٧٩٤ ) .  
 - روتيك ، كارل فينزيسلاوس رديكر فون ( ١٧٧٥ - ١٨٤٠ ) - مؤرخ  
 بورجوازي الماني ، وسياسي ليبرالي .  
 - روتنبرغ ، أدولف ( ١٨٠٨ - ١٨٦٩ ) - كاتب الماني ، وهيفلي شاب .  
 ليبرالي وطني بعد عام ١٨٦٦ .

— رودريغ ، بنجامين اولاند ( ١٧٩٤ — ١٨٥١ ) — ناشر ومالي فرنسي . من تلاميذ سان سيمون وأحد مؤسسي وزعماء الحركة السانسيونية .

— روسو ، جان جاك ( ١٧١٢ — ١٧٧٨ ) — كاتب فرنسي معروف وفيلسوف حركة الانوار . صاحب المذهب الطبيعي . ديموقراطي واحد ايديولوجي الطبقة البورجوازية .

— روشو ، اوغست لودفيغ فون ( ١٨١٠ — ١٨٧٣ ) — مؤرخ وناشر ليبرالي الماني .

— روشوف ، فريدريك ايرهارد ( ١٧٣٤ — ١٨٠٥ ) — معلم الماني . ومؤلف كتب اخلاقية مبتذلة للشعبية .

— روج ، ارنولد ( ١٨٠٢ — ١٨٨٠ ) — كاتب الماني وهيفلي شاب ، وبورجوازي راديكالي . اصبح ليبراليا وطنيا بعد سنة ١٨٦٦ ( وكان يدعى ايضا الدكتورغرازيانو ) .

— رولاند ، دولابلاتير جان مانون ( ١٧٥٤ — ١٧٩٣ ) — كاتبة فرنسية لعبت دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . كانت من حزب الجيرونديين .

— روهمر ، فريدريك ( ١٨١٤ — ١٨٥٦ ) — فيلسوف مثالي الماني .

— ريبو ، ماري روش لويس ( ١٧٩٩ — ١٨٧٩ ) — كاتب فرنسي . واقتصادي وناشر ليبرالي .

— ريتشارد ، كارل ارنست — مجلد كتب ماهر عاش في برلين . موزع المجلة **الالمانية الجديدة** .

— رينيه ، ديستوربه هيبوليت — كان اسمه المستعار م.ر. ( ١٨٠٤ — ١٨٣٢ ) — مؤرخ وكاتب فرنسي .

— ريكاردو ، ديفيد ( ١٧٧٢ — ١٨٢٣ ) — اقتصادي انكليزي . واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .

— ريمبل ، رودلف ( ١٨١٥ — ١٨٦٨ ) — مقال الماني . اصبح في منتصف الاربعينات اشتراكيا « حقيقيا » .

— رينهاردت ، ريتشارد ( ١٨٢٩ — ١٨٩٨ ) — شاعر الماني هاجر الى باريس .

— ز —

— زرادشت ( او زارا شوسترا ) — نبي اسطوري . مجدد للديانة الفارسية القديمة .

- زينو ( ٤٣٠ - ٤٩١ ) - امبراطور بيزنطي .
- زينون ، من سيتيوم ( ٣٣٦ - ٣٦٤ ق.م. ) - فيلسوف يوناني قديم .
- ومؤسس المدرسة الرواقية .

#### - س -

- ساران ، جان ريمون باسكال ( ١٧٨٠ - ١٨٤٤ ) - كاتب ملكي فرنسي .
- ساس ، فريدريك ( ١٨١٩ - ١٨٥٤ ) - كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » .
- سان جوست ، لويس انطوان ليون دي ( ١٧٦٧ - ١٧٩٤ ) - وجه لامع من وجه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء البصاقبة .
- سان سيمون ، كلود هنري دي روفري كونت دي ( ١٧٦٠ - ١٨٢٥ ) - اشتراكي طوباوي فرنسي كبير .
- سبارتاكوس . ( توفي عام ٧١ - ق.م. ) مصارع روماني . زعيم اكبر ثورة للعبيد في روما القديمة .
- سبينس ، توماس ( ١٧٥٠ - ١٨١٤ ) - اشتراكي طوباوي انكليزي .
- سبينوزا ، بنديكت ( ١٦٣٢ - ١٦٧٧ ) - فيلسوف مادي هولندي معروف ، ملحد .
- سترايتن ، تشارلز شيروود ( ١٨٣٨ - ١٨٨٣ ) - قزم اميركي مشهور معروف باسم الجنرال « عقلة الاصبع » .
- سقراط ( ٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م. ) - فيلسوف مثالي يوناني قديم . ايدولوجي طبقة اصحاب الرقيق الارستقراطية .
- سكولمر ، فريدريك كريستوف ( ١٧٧٦ - ١٨٦١ ) - مؤرخ بورجوازي وليبرالي الماني .
- سليمان ( ٩٧٠ - ٩٣٠ ق.م. ) - احد ملوك اسرائيل .
- سميث ، آدم ( ١٧٢٣ - ١٧٩٠ ) - اقتصادي انكليزي واحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي البورجوازي .
- سوفوكليس ( ٤٩٧ - ٤٠٦ ق.م. ) - كاتب مسرحي معروف من اليونان القديمة ، ومؤلف العديد من الماسي الكلاسيكية .
- سوتويل ، تشارلز ( ١٨١٤ - ١٨٦٠ ) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين .



- سوو ، اوجين ( ١٨٠٤ - ١٨٥٧ ) - كاتب فرنسي .
- سيسمونيدي . جان شارل ليونارد سيموند دو ( ١٧٧٣ - ١٨٤٢ ) - اقتصادي سويسري ، وناقد بورجوازي صغير للرأسمالية .
- سيفيسموند ( ١٣٦١ - ١٤٣٧ ) - امبراطور روماني .
- سيمينغ ، فريدريك هيرمان ( ١٨٢٠ - ١٨٩٧ ) - كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .
- سينيور ، ناسو ويليام ( ١٧٩٠ - ١٨٦٤ ) - اقتصادي مبتل انكليزي ، مدافع عن الرأسمالية . ناضل ضد تخفيض ايام العمل .
- سينيس ، عمانوئيل جوزيف ( ١٧٤٨ - ١٨٣٦ ) - راهب فرنسي ، لعب دورا فعلا في الثورة الفرنسية . ممثل للبورجوازية الكبيرة .

#### - ش -

- شارل الخامس ( ١٧٥٧ - ١٨٣٦ ) - ملك فرنسا .
- شارلان ( شارل الكبير ) ( ٧٤٢ - ٨١٤ ) ملك ثم امبراطور فرنسي .
- شتاين ، لورنز فون ( ١٨١٥ - ١٨٩٠ ) - فقيه الماني متخصص بالقوانين التشريعية . عميل سري للحكومة البروسية .
- شتاين ، هنريخ فريدريك كارل ( ١٧٥٧ - ١٨٣١ ) - رجل دولة بروسي ، شغل منصبا كبير في الحكومة في ( ١٨٠٤ - ١٨٠٨ ) .
- شتاينمن ، فريدريك ارنولد ( ١٨٠١ - ١٨٧٥ ) - كاتب الماني .
- شتراوس ، دافيد فريدريك ( ١٨٠٨ - ١٨٧٤ ) - فيلسوف وكاتب الماني وهيغلي شاب بارز . ثم أصبح بعد سنة ١٨٠٦ ليبراليا وطنيا .
- شترنر ، ماكس ( الاسم المستعار ليوهان كاسبار شميدت ) ( ١٨٠٦ - ١٨٥٦ ) - فيلسوف الماني ، وهيغلي شاب .
- شلوسل . غ . - محرر وناشر الماني .
- شليف ، اوغست ويلهلم فون ( ١٧٦٧ - ١٨٤٥ ) - شاعر الماني . مترجم ومؤرخ ادبي . ممثل للاتجاه الرجعي في الحركة الرومانسية .
- شميدت ، يوهان كاسبار ، راجع شترنر ، ماكس .
- شنيك ، فريدريك - صحفي الماني في منتصف الاربعينات اشتراكي

- « حقيقي » ( يشار اليه ايضا باسم بيرموس ) .  
 - شوروا - راجع روشو ، أوغست لودفيغ فون .  
 - شوايتزر ، جوزيف . - شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .  
 - شوير دولتين ، رودولف - شاعر الماني ، واشتراكي « حقيقي » .  
 - شير ، جوهانز ( ١٨١٧ - ١٨٨٦ ) - كاتب ومؤرخ ليبرالي الماني .  
 - شيربوليز ، انطوان اليزه ( ١٧٩٧ - ١٨٦٩ ) - اقتصادي سويسري من اتباع سيسموندتي ، وقد وحد نظريته مع عناصر من نظرية ريكاردو .  
 - شيرجز ، جورج غوتلب ( ١٨١١ - ١٨٧٩ ) - كاتب الماني في منتصف الاربعينات ، واشتراكي « حقيقي » .  
 - شيفالييه ميشيل ( ١٨٠٦ - ١٨٧٩ ) - مهندس واقتصادي وناشر فرنسي صار من اتباع سان سيمون في الثلاثينات ثم أصبح بعد ذلك ممثلا لطبقة التجار الاحرار البورجوازيين .  
 - شيكسبير ، وليم ( ١٥٦٤ - ١٦١٦ ) - من كبار المؤلفين المسرحيين والشعراء الانكليز .  
 - شيلد ، سيرجوزيف ( ١٦٣٠ - ١٦٩٩ ) - اقتصادي انكليزي من انصار المذهب التجاري . صاحب مصرف وتاجر .  
 - شيللر ، فريدريك فون ( ١٧٥٩ - ١٨٠٥ ) - كاتب الماني كبير .  
 - شيليفا ( المسم المستعار لفرانز شيليفازينكين فون زيكنسكي ) ( ١٨١٦ - ١٩٠٠ ) - قائد بروسي . هيفلي شاب . ساهم في تحرير **المجلة الادبية الجديدة** ومجلة **الرسول الشمالي** . يسمى ايضا في الكتاب دون كيشوت .  
 - شيلينغ ، فريدريك ويلهلم جوزيف فون ( ١٧٧٥ - ١٨٥٤ ) - ممثل للفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي موضوعي قدم فيما بعد نظريات دينية مختلفة وأصبح عدوا لفودا للمسلم .

#### - ص -

- صاند ، جورج . ( ١٨٠٤ - ١٨٧٦ ) - كاتبة فرنسية مؤلفة لروايات عديدة تعالج المشاكل الاجتماعية ، وهي تمثل الاتجاه الديمقراطي في الادب الرومانسي .

#### - ع -

- عبد القادر الجزائري ( ١٨٠٨ - ١٨٨٣ ) - زعيم النضال الوطني للشعب الجزائري في سبيل التحرر من سنة ١٨٣٢ حتى ١٨٤٧ .

## - غ -

- غروتويس . هوغو ( ١٥٨٣ - ١٦٤٥ ) - فقيه وعالم هولندي واحد مؤسسي النظرية البورجوازية للقانون الطبيعي . سن القانون الدولي .
- غروسمينر ، ريتشارد ( ١٧٩٥ - ١٨٦٩ ) - ملاك انكليزي كبير مشهور بفناه الفاحش .
- غرون ، كارل ( ١٨١٧ - ١٨٨٧ ) - كاتب وبورجوازي صغير الماني من منتصف الاربعينات . واحد المثليين الاساسيين للاشتراكية « الحقيقية » .
- غريفس ، جيمس بير بونت ( ١٧٧٧ - ١٨٤٢ ) - عالم تربوي انكليزي . رسم خططا من اجل تنظيم عمل العمال الزراعيين .
- غريفوري السابع ( هيلد برابند ) ( ١٠٢٠ - ١٠٨٥ ) بابا .
- غوتزكو ، كارل ( ١٨١١ - ١٨٧٨ ) - كاتب الماني ، وممثل للحركة الادبية « المانيا الفتاة » في سنة ١٨٣٨ - ١٨٤٢ ومحرر .
- غوته ، يوهان وولفغانغ فون ( ١٧٤٩ - ١٨٣٢ ) - مفكر وكاتب الماني كبير .
- غودوين ، ويليام ( ١٧٥٦ - ١٨٣٦ ) - كاتب بورجوازي انكليزي صغير ، من انصار المذهب العقلاني واحد مؤسسي النظرية الفوضوية .
- غيزو ، فرانسوا بير غيلوم ( ١٧٨٧ - ١٨٧٤ ) - رجل دولة ومؤرخ بورجوازي فرنسي .

## - ف -

- فرانكر ، اوغست هيرمان ( ١٦٦٣ - ١٧٢٧ ) - لاهوتي الماني ، متدين .
- فرنسيس الاول ( ١٤٩٤ - ١٥٤٧ ) - ملك فرنسا ( ١٥١٥ - ١٥٤٧ ) .
- فريدريك ويلهلم الرابع ( ١٧٩٥ - ١٨٦١ ) ملك بروسيا ( ١٨٤٠ - ١٨٦١ ) .
- فرايبيراث ، فرديناند ( ١٨١٠ - ١٨٧٦ ) - شاعر الماني ، كتب شعرا رومانسيا في البداية . ثم بعد ذلك اشعارا ثورية . واصبح في عام ١٨٤٨ - ١٨٤٩ احد محرري المجلة الرينانية الجديدة . وعضوا في عصبة الشيوعيين ، انسحب من النضال الثوري في الخمسينات .
- فورييه ، فرانسوا ماري شارل ( ١٧٧٢ - ١٨٣٧ ) - اشتراكي طوباوي فرنسي بارز .
- فوشر ، جول ( ١٨٢٠ - ١٨٧٨ ) - كاتب الماني وهيفلي شاب ، واحد المدافعين عن التجارة الحرة في المانيا .

— فوشيه ، كلود ( ١٧٤٤ — ١٧٩٣ ) — اسقف فرنسي . لعب دورا فعالا في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . كما ناصر الجيرونديين .  
— فوغويون ، بول فرانسوا . دوق ( ١٧٤٦ — ١٨٢٨ ) — دبلوماسي فرنسي . سفير في هولندا واسبانيا .

— فولتير ، فرانسوا ماري ارونه ( ١٦٩٤ — ١٧٧٨ ) — فيلسوف فرنسي طبيعي ، مؤرخ وكاتب هجاء ، ممثل مشهور للبورجوازيين المتنورين في القرن الثامن عشر . ناضل ضد الحكم المطلق والكاثوليكية .

— فيرجيل ( ٧٠ — ١٩ ق.م. ) — شاعر روماني كبير .  
— فرنه ، جان هوراس ( ١٧٨٩ — ١٨٦٣ ) — رسام فرنسي لمشاهد المعارك .  
— فيلفارديل ، فرانسوا ( ١٨١٠ — ١٨٥٦ ) — كاتب فرنسي ، من اتباع فورييه . وبعد ذلك شيوعي طوباوي .  
— فيكتوريا ( ١٨١٩ — ١٩٠١ ) — ملكة بريطانيا العظمى وايرلنده وامبراطورة الهند منذ سنة ١٨٧٦ .

— فينكه ، فريدريك لودفيغ ويلهلم فيليب فريهرفون ( ١٧٧٤ — ١٨٤٤ ) — رجل دولة بروسي .

— فيندي ، جاكوب ( ١٨٠٥ — ١٨٧١ ) — سياسي وكاتب راديكالي الماني . ثم اصبح ليبراليا بعد ثورة ١٨٤٨ — ١٨٤٩ .

— فولسترون ، جان كلود ( ١٧٧٤ — ١٨٥٩ ) — سياسي فرنسي محافظ-وراسمالي كبير وممثل لمصالح الماليين الارستقراطيين الكبار .

— فيثاغورس ( ٥٧١ — ٤٩٧ ق.م. ) — فيلسوف وعالم رياضي يوناني قديم . مثالي موضوعي وايدولوجي اصحاب طبقة العبيد الارستقراطية .

— فيخته ، يوهان غوتلب ( ١٧٦٢ — ١٨١٤ ) — ممثل طبقة الفلاسفة الالمان ، مثالي وهمي .

— فيليبس ، لودفيغ ( ١٨١١ — ١٨٨٩ ) — حاخام الماني في ماكسبورغ . قاتل ليضمن المساواة لليهود .

— فوريباخ ، لودفيغ اندرياس ( ١٨٠٤ — ١٨٧٢ ) — فيلسوف مادي الماني كبير في مرحلة ما قبل الماركسية .

— فيينه ، جوزيف ( ١٧٦٧ — ١٨٣٩ ) — صحافي فرنسي رجعي .

## — ق —

— قيصر . غايوس يوليوس ( ١٠٠ — ٤٤ ق.م. ) — قائد ورجل دولة روماني شهير .

- كاباروس ، فرانسوا كونت ( ١٧٥٢ - ١٨١٠ ) - وزير مالية اسبانيا خلال حكم فرديناند السابع وجوزيف بونابرت .
- كابه ، سلالة فرنسية ملكية ( ٩٨٧ - ١٣٢٨ ) .
- كاييه ، اثين ( ١٧٨٨ - ١٨٥٦ ) - كاتب بورجوازي صغير فرنسي ، وممثل بارز للشيوعية الطوباوية . ومؤلف كتاب : رحلة الى ايكاريا
- كاتس ، جاكوب ( ١٨٠٤ - ١٨٨٦ ) - كاتب وشغل بلجيكي . لعب دورا فعالا في حركة طبقة الشغيلة . وكان متأثرا بالاشتراكية الطوباوية .
- كاثو ، ماركوس بورسيوس اوتيسينسيس ( ٩٥ - ٤٦ ق.م ) - رجل دولة روماني ، جمهوري ، وعدو يوليوس قيصر ، رواقي انتحر بعدما سمع بانتصار القيصر في نابس .
- كاردو ، لازار نيقولا ( ١٧٥٣ - ١٨٢٣ ) - عالم رياضي فرنسي ، سياسي وخبير عسكري ، بورجوازي جمهوري . تحالف مع العاقبة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر ، ثم شارك بعد ذلك في الانقلاب المضاد للثورة في التاسع عشر من ترميدور ( ٢٧ تموز ١٧٩٤ ) .
- كالديرون ، بيدرو دولا باركا ( ١٦٦٠ - ١٦٨١ ) - كاتب مسرحي اسباني مرموق .
- كارير ، موريس ( ١٨٢٧ - ١٨٩٥ ) - فيلسوف مثالي الماني ، استاذ علم الجمال .
- كاموس ( كالونيس ) ، فازدو ، لويز ( ١٥٢٤ - ١٥٨٠ ) - شاعر برتغالي كبير من عصر النهضة .
- كانط ، عمانوئيل ( ١٧٢٤ - ١٨٠٤ ) - مؤسس الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، مثالي ، ايدولوجي البورجوازية الالمانية .
- كراب ، راجع هيلميش يوليوس .
- كروزوس ، ملك ليديا ( ٥٦٠ - ٥٤٦ ق.م ) - كان يعتبر من اغنى رجال العالم القديم .
- كروماخر ، فريدريك ويلهم ( ١٧٩٦ - ١٨٦٨ ) - كاهن كالفاني الماني .
- زعيم المتدينين في وبرتال .
- كريخ ، هرمان ( ١٨٢٠ - ١٨٥٠ ) - صحافي الماني واشتراكي « حقيقي » .
- تراس في نهاية الاربعينات جماعة الاشتراكيين « الحقيقيين » الالمان في نيويورك ( ويشار اليه ايضا بالاسد ) .

– كلوبسوك ، فريدريك غوتلب ( ١٧٢٤ – ١٨٠٣ ) – شاعر الماني . ومن  
اوائل المثلثين للبورجوازية المتنورة في المانيا .

– كليمنز اوف الكساندريا ، نيتوس فلافيوس كليمنز ( ١٥٠ – ٢١٥ ) –  
لاهوتي مسيحي وفيلسوف مثالي .

– كويت ، ويليام ( ١٧٦٣ – ١٨٣٥ ) – كاتب وسياسي انكليزي ، ممثل لامع  
للبورجواز الصغيرة الراديكالية ناضل من اجل التحويل الديموقراطي للنظام السياسي  
في انكلترا .

– كوبدن ، ريتشارد ( ١٨٠٤ – ١٨٦٥ ) – صناعي انكليزي ورجل دولة  
بورجوازي ، من انصار التجارة الحرة ، واحد مؤسسي العصبة المناهضة لقانون  
الحبوب .

– كوبر ، توماس ( ١٧٥٩ – ١٨٤٠ ) – عالم وسياسي اميركي . داعية للتنور  
البورجوازي . وممثل بارز للاقتصاد السياسي البورجوازي في الولايات المتحدة  
الاميركية .

– كوربيه ، دو ميزي ، بول لويس ( ١٧٧٢ – ١٨٢٥ ) – كاتب ولغوي  
فرنسي ، بورجوازي ديموقراطي وخصم للاستقراطية والرجعية الاكثريكية .

– كورنر ، كارل تيودور ( ١٧٩١ – ١٨١٣ ) – شاعر مسرحي ورومانسي  
الماني . قتل في حرب التحرير ضد نابوليون .

– كولباخ ، ويلهلم فون ( ١٨٠٥ – ١٨٧٤ ) – رسام الماني .

– كونت ، فرانسوا شارل ( ١٨٨٢ – ١٨٣٧ ) – كاتب ليبرالي فرنسي .  
واقتصادي مبتغل .

– كوندورسيه ، ماري جان انطوان نيقولا ماركيز دو ( ١٧٤٣ – ١٧٩٤ ) –  
عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي . ممثل للمتنورين . انضم الى الجيرونديين خلال  
الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

– كوندبه ، لويس جوزيف دوبوربون ( ١٧٣٦ – ١٨١٨ ) – امير فرنسي  
اثناء الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر ، قائد الجيش  
الفرنسي المضاد للثورة في النمى .

– كونرات ، فون وزربورك ( ١٢٨٧ – . . . ) شاعر الماني من القرون  
الوسطى .

– كونستانت دو ريبك ، هنري بنجامين ( ١٧٦٧ – ١٨٣٠ ) – كاتب وسياسي  
ليبرالي بورجوازي فرنسي . كان متخصصا في مسائل القانون التشريعي .

— كونفوشيوس ( ٥٥١ - ٧٩ ق.م. ) - فيلسوف صيني مشهور ، وضع مذهبا سياسيا واخلاقيا كان تقديميا بالنسبة لعصره .

— كوهلر ، لودفيغ ( ١٨١٩ - ١٨٦٢ ) - كاتب الماني ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

— كوهلمان ، جورج ( ولد ١٨١٢ ) - عميل في خدمة الحكومة النمساوية ومشعوز ادعى بأنه نبي . بشر بالاشتراكية « الحقيقية » المدثرة بمباراة دينية للعمال الحرفيين الالمان من اتباع ويتليخ المقيمين في سويسرا ( يشار اليه ايضا باسم القديس جورج ) .

— كيت ، روبرت ( اعدم عام ١٥٤٩ ) - زعيم ثورة الفلاحين في انكلترة سنة ١٥٤٩ .

## - ل -

— لافاييت . ماري جوزيف بول ، ماركيز ( ١٧٥٧ - ١٨٣٤ ) - جنرال فرنسي . أحد زعماء البورجوازية الكبيرة خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .

— لامارتين ، الفونس ماري لويس دو ( ١٧٩٠ - ١٨٦٩ ) - شاعر فرنسي ، مؤرخ وسياسي ، وليبرالي في الاربعينات واحد زعماء البورجوازيين الجمهوريين المعتدلين في عام ١٨٤٨ . أصبح وزيرا للخارجية والرئيس الفعلي للحكومة المؤقتة .

— لامونيه ، فيليسيته روبير دو ( ١٧٨٢ - ١٨٥٤ ) - راهب فرنسي ، كاتب واحد ايدولوجي الاشتراكية المسيحية .

— لايتون ، ادوارد جورج ايرل لايتون ، بولفر - لايتون ( ١٨٠٣ - ١٨٧٣ ) - كاتب بورجوازي وسياسي انكليزي .

— لوثر ، مارتين ( ١٤٨٣ - ١٥٤٦ ) - من المبع وجوه الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستانتي في المانيا ( اللوثرية ) . ايدولوجي البورجوازيين الالمان . وفي عام ١٥٢٥ ، خلال حرب الفلاحين في المانيا ، انحاز الى جانب الامراء ضد الفلاحين الثائرين وسكان المدن الفقراء .

— لودفيغ الاول ( ١٧٨٦ - ١٨٦٨ ) - ملك بافاريا .

— لورو ، بيير ( ١٧٩٧ - ١٨٧١ ) ناشر بورجوازي صغير فرنسي ، اشتراكي طوباوي من اتباع سان سيمون .

— لوسيان ( ١٢٠ - ١٨٠ ) - كاتب يوناني ساخر مشهور ، ملحد .

— لوفاسور ( دولا سارت ) رينه ( ١٧٤٧ - ١٨٣٤ ) - طبيب . شارك في

الايدولوجية م - ٤٦

الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . يعقوبي . مذكراته عن الثورة الفرنسية معروفة جدا .

— لوفه دكوفريه ، جان باتيست ( ١٧٦٠ - ١٧٩٧ ) — كاتب فرنسي ، شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في اواخر القرن الثامن عشر . جيروندي .

— لوك ، جون ( ١٦٣٢ - ١٧٠٤ ) — فيلسوف انكليزي من اصحاب المذهب الثاني ومن انصار المذهب الحسي ، اقتصادي بورجوازي .

— لوكرشيوس ، تيتوس لوكرشيوس كاروس ( ٩٩ - ٥٥ ق.م. ) — شاعر وفيلسوف روماني قديم ، مادي وملحد .

— لونينغ ، اوتو ( ١٨١٨ - ١٨٦٨ ) — طبيب وكاتب الماني. اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات وليبرالي وطني بعد سنة ١٨٦٦ . ( يشار اليه ايضا باسم الثور ) .

— لويد ، صامويل جونز بارون اوفرستون ( ١٧٩٦ - ١٨٨٣ ) — اقتصادي وصاحب مصرف انكليزي . من اتباع ريكاردو .

— لويس الرابع عشر ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ ) — ملك فرنسا ( ١٦٤٣ - ١٧١٥ ) .

— لويس السادس عشر ( ١٧٤٥ - ١٧٩٣ ) — ملك فرنسا ( ١٧٧٤ - ١٧٩٢ ) .

— لويس الثامن عشر ( ١٧٥٥ - ١٨٢٤ ) — ملك فرنسا ( ١٨١٤ - ١٨١٥ و ١٨١٥ - ١٨٢٤ ) .

— لويس فيليب ( ١٧٧٣ - ١٨٥٠ ) — دوق اورليانز . ملك فرنسا ( ١٨٣٠ - ١٨٤٨ ) .

— ليبنز ، غوتفريد ويلهلم ، فريهر فون ( ١٦٤٦ - ١٧١٦ ) — عالم رياضي الماني وفيلسوف مثالي .

— ليرفينيه ، جان لويس اوجين ( ١٨٠٣ - ١٨٥٧ ) — محام فرنسي وناشر ليبرالي ، اصبح محافظا حوالي اواخر الثلاثينات .

— ليسينغ ، غوتهولد ابرام ( ١٧٢٩ - ١٧٨١ ) — كاتب الماني كبير ، فيلسوف وناقد . ممثل لامع لحركة الانوار في القرن الثامن عشر .

— ليكورغيوس ، مشرع اسبارطي اسطوري تنسب اليه اقدم القوانين المعروفة التي يعود تاريخها لسنة ( ٨٢٠ ق.م. ) .

— ليسينيوس ( غايوس ليسينيوس ستولو ) — رجل دولة روماني في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، بوصفه ممثلا للشعب اصدر مع ستيلينيوس القوانين التي تحمي العامة .

— ليتاينوس ، كارل ( فون لينه ) ( ١٧٠٧ - ١٧٧٨ ) — عالم طبيعي سويدي كبير . واضح نظام لتصنيف النباتات والحيوانات .



- لينغه ، سيمون نيقولاس هنري ( ١٧٣٦ - ١٧٩٤ ) - محام فرنسي . مؤرخ وناشر واقتصادي ، وناقد شهير للفيديوقراطيين .
- ليوناردو دوفينشي ( ١٤٥٢ - ١٥١٩ ) - فنان ايطالي شهير من عصر النهضة ، مهندس ومحام ذو معرفة موسوعية .

#### - ٢ -

- مابلي ، غابرييل بونوث دو ( ١٧٠٩ - ١٧٨٥ ) - عالم اجتماعي فرنسي مشهور ، ممثل للشيوعية الطوباوي التي تنادي بالمساواة .
- مائتي ، رودولف - ناشر الماني واشتراكي « حقيقي » .
- مارا ، جان بول ( ١٧٤٣ - ١٧٩٣ ) - كاتب فرنسي واحد الوجوه البارزين في الثورة البورجوازية في نهاية القرن الثامن عشر . واحد زعماء البعاقبة .
- ماربوتورنيا ، احدى شخصيات دون كيشوت . راجع داهنهاردت ، ماري ويلهلم .
- ماكولوخ ، جون رامزي ( ١٧٨٩ - ١٨٦٤ ) - اقتصادي وبورجوازي انكليزي . ممثل للاقتصاد السياسي البتليل .
- ماكيافيلي ، نيكولو ( ١٤٦٩ - ١٥٢٧ ) - رجل دولة ايطالي ، مؤرخ وكاتب ، واحد ايدولوجي البورجوازية الإيطالية في مستهل العلاقات الرأسمالية .
- مالتوس . توماس روبرت ( ١٧٦٦ - ١٨٣٤ ) - كاهن واقتصادي انكليزي ، ايدولوجي النبالة المتبرجزة . داعية للرأسمالية وصاحب نظرية تشاؤمية عن السكان .
- محمد علي ( ١٧٦٩ - ١٨٤٩ ) - والي مصر من ( ١٨٠٥ - ١٨٤٩ ) . ادخل سلسلة من الاصلاحات التقدمية .
- مور ، سير توماس ( ١٤٧٨ - ١٥٣٥ ) - رجل دولة انكليزي ، لورد وقاضي القضاة ، وكاتب انساني من اوائل الممثلين للشيوعية الطوباوية ، مؤلف كتاب **الطوباوية** .
- مور ، كارل الثاني . راجع ميسنر الفرد .
- مورغان ، جون ميسنر ( ١٧٨٢ - ١٨٥٤ ) - كاتب انكليزي ، من اتباع اوين .
- موريلي ، ( القرن الثامن عشر ) - ممثل مشهور للشيوعية الطوباوية التي تنادي بالمساواة في فرنسا .
- موزارت ، دولفغانغ امادوس ( ١٧٥٦ - ١٧٩١ ) - مؤلف موسيقي نمساوي كبير .

- مونتيل ، امانس الكسيس ( ١٧٦٩ - ١٨٥٠ ) - مؤرخ بورجوازي فرنسي .
- مونتسكيو ، شارل دو سيكونوا ، بارون دولا بريد ( ١٦٨٩ - ١٧٥٥ ) - عالم اجتماعي بورجوازي فرنسي مشهور ، اقتصادي وكاتب وممثل للبورجوازية المتنورة في القرن الثامن عشر . منظر الملكية الدستورية .
- موغان ، فرانسوا ( ١٧٨٥ - ١٨٥٤ ) - محام فرنسي . عضو في الجمعيتين التاسيسية والتشريعية .
- مونجوا ، فيليكس كريستوف لويس ( ١٧٤٦ - ١٨١٦ ) - كاتب فرنسي ملكي .
- موندت ، تيودور ( ١٨٠٨ - ١٨٦١ ) - كاتب الماني ، ممثل للحركة الادبية « المانيا الفتاة » ، وبعد ذلك استاذ الادب والتاريخ في جامعتي بريسلو وبرلين .
- مونفايار ، غيلوم اونوريه روك ( ١٧٧٢ - ١٨٢٥ ) - راهب ومؤرخ .
- ميترنخ ، كليمانز ( ١٧٧٣ - ١٨٥٩ ) - رجل دولة ودبلوماسي نمساوي . وزير خارجية ( ١٨٠٩ - ١٨٢١ ) وقاضي قضاة ( ١٨٢١ - ١٨٤٨ ) . رجمي متطرف واحد مؤسسي الحلف المقدس .
- ميرابو . اونوريه غابرييل فيكتور ريكييتي ، كونبادي ( ١٧٤٩ - ١٧٩١ ) - وجه سياسي لامع من وجوه الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر . عبر عن مصالح البورجوازية الكبيرة وعن قسم من الارستقراطيين الذين تبنا طريقة البورجوازية في الحياة .
- ميرسييه ، لويس سيباستيان ( ١٧٤٠ - ١٨١٤ ) - مؤلف فرنسي من حركة الانوار . انضم الى الجيرونديين خلال الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- ميستر ، جوزيف ماري ( ١٧٥٣ - ١٨٢١ ) - كاتب فرنسي ، ملكي ، احد ايدولوجي الارستقراطية والرجعية الاكثريكية . عدو لدود للثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر .
- ميستر ، الفرد ( ١٨٢٢ - ١٨٨٥ ) - كاتب الماني ، ديموقراطي ، واشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات ومن ثم ليبرالي .
- ميشله ، كارل لودفيغ ( ١٨٠١ - ١٨٩٣ ) - فيلسوف مثالي الماني ، هيفلي واستاذ في جامعة برلين .
- ميل ، جيمس ( ١٧٧٣ - ١٨٣٦ ) - فيلسوف واقتصادي بورجوازي انكليزي . عمم نظرية ريكاردو ، وكان داعية لنظرية المنفعة لبنتم .
- مينوس - ملك اسطوري من كريت .
- مير . جوليوس ( توفي عام ١٨٦ ) - كاتب ومتعهد ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » في منتصف الاربعينات .

## - ن -

- نابوليون الاول ( بوناپرت ) ( ١٧٦٩ - ١٨٢١ ) - امبراطور فرنسا لسنة ( ١٨٠٤ - ١٨١٤ و ١٥ ) .
- نوغاريت ، بيري جان باتيست ( ١٧٤٢ - ١٨٢٣ ) - كاتب ومؤرخ فرنسي .
- نوفرير ، كارل ( ١٨١٠ - ١٨٩١ ) - ناشر وسياسي الماني ، عضو في جمعية « الاحرار » ، وهي حلقة من الهيفيليين الشباب في برلين .
- نوهوس ، غوستاف رينهارد ( ١٨٢٣ - ١٨٩٢ ) - شاعر الماني واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .
- نيوتن ، سير اسحق ( ١٦٤٢ - ١٧٢٧ ) - عالم فيزيائي وفلكي ورياضي انكليزي كبير . مؤسس الميكانيك الكلاسيكي .

## - ه -

- هاتز فيلد ، صوفيا ، كونتس . ( ١٨٠٥ - ١٨٨١ ) - صديقة ، ومؤيدة للاسسال .
- هارتمان ، موريتز ( ١٨٢١ - ١٨٧٢ ) - كاتب نمساوي واشتراكي « حقيقي » من منتصف الاربعينات .
- هارني ، جورج جوليان ( ١٨١٧ - ١٨٩٧ ) - وجه بارز من حركة العمال البريطانية . واحد زعماء الجناح اليساري للحركة الميثاقية . ناشر مجلة The Northern Star ( نجمة الشمال ) ومنشورات اخرى لهذه الحركة .
- هالم ، فريدريك ( ١٨٠٦ - ١٨٧١ ) - كاتب نمساوي من المدرسة الرومانسية ، ومعبّر عن مشاعر الارستقراطيين الليبرالية .
- هامبدن ، جون ( ١٥٩٤ - ١٦٤٣ ) - شارك في الثورة البورجوازية في انكلترا . خلال القرن السابع عشر ، ممثل لمصالح البورجوازية وطبقة النبلاء المتبرجزين .
- هانيبال ، ( ٢٤٧ - ١٨٣ ق.م ) - قائد قرطاجي مشهور .
- هائني ، هنريخ ( ١٧٩٧ - ١٨٥٦ ) - شاعر ثوري الماني كبير .
- هرنيغ ، جورج فريدريك ( ١٨١٧ - ١٨٧٥ ) - شاعر الماني معروف جدا ، وديموقراطي بورجوازي صغير .
- هلفيتيوس ، كلود ادريان ( ١٧١٥ - ١٧٧١ ) - فيلسوف فرنسي لامع ، وممثل للعادية الميكانيكية ، ملحد واحد ايدولوجي الثورة البورجوازية الفرنسية .

- هنري الثامن ( ١٤٩١ — ١٥٤٧ ) — ملك انكلترا في ( ١٥٠٩ — ٤٧ ) .
- هنري ، جوزيف ( ١٧٩٥ — ... ) — رجل اعمال فرنسي ، قام في ٢٩ تموز ١٨٤٦ بمحاولة اعتداء فاشلة على حياة لويس فيليب وحكم عليه بالاشغال الشاقة المؤبدة .
- هوبز ، توماس ( ١٥٨٨ — ١٦٧٩ ) — فيلسوف انكليزي كبير ، وممثل للمادية الميكانيكية ، آراؤه الاجتماعية والسياسية كانت مناهضة للديموقراطية .
- هوبس ، جوشوا — صحافي انكليزي .
- هوراس ، كانتوس هوراثيوس فلاكوس ( ٦٥ — ٨ ق.م ) — شاعر روماني . مؤلف اشعار ومقطوعات هجائية .
- هوفمان ، فون فالرسلبن ، اوغست هنريخ ( ١٧٩٨ — ١٨٧٩ ) — شاعر ولنغوي الماني بورجوازي .
- هولباخ ، بول هنري ديتريش ، بارون ( ١٧٢٣ — ١٧٨٩ ) — فيلسوف فرنسي مشهور ، ممثل للمادية الميكانيكية ، ملحد ، واحد ايدولوجي الثورة الفرنسية .
- هيفل ، جورج ويلهلم فريدريك ( ١٧٧٠ — ١٨٣١ ) — ممثل بارز للفلسفة الكلاسيكية الالمانية . ايدولوجي موضوعي ، اعد الجدلية المثالية بصورة جامعة ، ايدولوجي البورجوازية الالمانية .
- هيراكليتوس ، من افسس ( ٥٤٠ — ٤٨٠ ق.م ) — فيلسوف يوناني قديم مشهور ، احد مؤسسي الجدلية والمادية العفوية .
- هيرشيل ، سيرجون فريدريك ويليام ( ١٧٩٢ — ١٨٧١ ) — عالم فلكي انكليزي ذائع الصيت .
- هيس ، موريس ( ١٨١٢ — ١٨٧٥ ) — كاتب بورجوازي صغير الماني . احد الممثلين الرئيسيين للاشتراكية « الحقيقية » في منتصف الاربعينات .
- هيلميش ، جوليوس — ناشر وبائع كتب ويستفالي . اشتراكي « حقيقي » ، ( ويشار اليه ايضا باسم السرطان ) .
- هنريخ الثاني والسبعون ( ١٧٩٧ — ١٨٥٣ ) — امير الدولة الالمانية القزمة . لروس لويشتاين — ايرسدورف ، حكم من ١٨٢٢ حتى ١٨٤٨ .
- هنريخ ، هيرمان فريدريك ويلهلم ( ١٧٩٤ — ١٨٦١ ) — استاذ فلسفة الماني ، هيفلي يعني .
- هيوم دافيد ( ١٧١١ — ١٧٧٦ ) — فيلسوف انكليزي ، ايدولوجي موضوعي ، مؤرخ اقتصادي واقتصادي بورجوازي ، لا ادري .

- واشنطن ، جورج ( ١٧٢٢ - ١٧٩٩ ) رجل دولة اميركي معروف ، قائد القوات الاميركية الشمالية خلال حرب الاستقلال واول رئيس للولايات المتحدة الاميركية .

- واطس ، جون ( ١٨١٨ - ١٨٨٧ ) - اشتراكي طوباوي انكليزي ، من اتباع اوين ومن ثم بورجوازي ليبرالي .

- ويتلينغ ، كريستيان ولهم ( ١٨٠٨ - ١٨٧١ ) - من الوجوه البارزة خلال الفترة المبكرة من حركة الطبقة العاملة في المانيا واحد واضعي نظرية المساواة الشيوعية الطوباوية ، كانت الخياطة حرفته .

- ويد ، جون ( ١٧٨٨ - ١٨٧٥ ) - كاتب بورجوازي انكليزي . اقتصادي ومؤرخ .

- ويديمير ، جوزيف ( ١٨١٨ - ١٨٦٦ ) - احد زعماء حركة الطبقة العاملة في اميركا و المانيا ، اشتراكي « حقيقي » من سنة ( ١٨٤٦ - ٤٧ ) وتحت تأثير ماركس وانجلز اصبح نصيرا للشيوعية العلمية وعضوا في العصبة الشيوعية . شارك في ثورة ( ١٨٤٨ - ٤٩ ) في المانيا وقاتل في الحرب الاهلية الاميركية في جيش الشمال، وهو الذي نشر الافكار الماركسية في الولايات المتحدة الاميركية . ( يشار اليه ايضا باسم الحمل ) .

- ويرث ، جورج ( ١٨٢٢ - ١٨٥٦ ) - شاعر وصحافي بروليتاري الماني ، عضو في العصبة الشيوعية . وفي سنة ( ١٨٤٨ - ٤٩ ) احد محرري **المجلة الرينانية الجديدة** . صديق لماركس وانجلز .

- ونستيمستر - انظر غروسفينز ، ريتشارد .

- ويغان ، اوتو ( ١٧٩٥ - ١٨٧٠ ) - ناشر وبائع كتب الماني . صاحب دار نشر في لايبزغ كانت تنشر مؤلفات الكتاب الراديكاليين .



ط / ١ / ٥٠٠٠ - ١٩٧٦/١١

وافقت وزارة الاعلام - مديرية الرقابة

على طبع وتداول هذا الكتاب تحت رقم ٥٢٤٠



ان ماركس وانجلز ينشدان في **الايديولوجية الألمانية** دراسة الانسان الفعلي ، الانسان الحي ، الانسان في التاريخ . وانهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الانسان العملية ، الثورة ، التي سوف تغير الانسان نفسه من جراء تغير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها . ان وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي . ولذا فان الواجب يدعونا لان نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحسي ، دراسة « العلاقات التجريبية » ، لان هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وافكارنا ، وليس العكس كما يحسب الايديولوجيون الذين « تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ . . بحيث يترد التاريخ الى تاريخ الفلسفة » ، او الى « مجرد عملية تطور الوعي » .

واما يرفضان هذا التصور ، فان ماركس وانجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصوير جديد للتاريخ . انهما « يبطان من السماء الى الارض » ، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر ، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة ان الحرك الفعلي للتاريخ هو ، من دون الفكر ، انتاج الحاجات الانسانية .

ان جميع الثورات وما آلت اليه من عواقب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية . ومن هنا فان العمل ، العمل المنتج ، واشكال تقسيمه هي التي تشكل « مسرح التاريخ الحقيقي » . ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار ، وتطور ، وتتعدد ، وتختلف من عصر الى عصر ، فان هذه التبدلات هي التي تقوم في اصل التحولات الاجتماعية .

ولذا كانت بنية المجتمع وفقا على نمط الانتاج القائم تاريخيا . وان كل نمط للانتاج ينطوي على نمط معين للتعاون ، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية . وعلى العموم ، فان نمط الانتاج مرتبط بطبيعة القوى الانتاجية التي كونها وطورها التاريخ السابق للجنس البشري .

## النشر والتوزيع في الأقطار العربية

دمشق : شارع بور سميد هاتف ١١١٠٢٨  
بيروت : شارع سورية - بناء صمدي وصالحه  
التمن : ٤ ل ل

Bibliotheca Alexandrina



0412086